

**Der moralische Wert der Arbeit:  
Zu den Bedingungen und zum Gehalt eines  
neuen Verständnisses von Arbeit**

**D i s s e r t a t i o n**

zur Erlangung des akademischen Grades

**Doctor philosophiae  
(Dr. phil.)**

eingereicht

an der Philosophischen Fakultät  
der Humboldt-Universität zu Berlin

von

M.A. Wenke Klingbeil-Döring, geb. Klingbeil

*- verteidigt am 21.08.2018 -*

Die Präsidentin der Humboldt-Universität zu Berlin  
**Prof. Dr.-Ing. Dr. Sabine Kunst**

Die Dekanin der Philosophischen Fakultät  
**Prof. Dr. Gabriele Metzler**

Gutachter/innen:

Erstgutachterin: **Prof. Dr. Rahel Jaeggi** (Humboldt-Universität zu Berlin)

Zweitgutachter: **Prof. Dr. Ralf Stoecker** (Universität Bielefeld)

## ***Danksagung***

Die vorliegende Arbeit wäre nicht zu realisieren gewesen ohne die Unterstützung einiger Personen und Institutionen. Diesen möchte ich hier meinen tief empfundenen Dank aussprechen:

Ich danke meiner Doktormutter Frau Prof. Dr. Rahel Jaeggi für die wissenschaftliche Betreuung meiner Arbeit und für zahlreiche kluge und kritische Anregungen, die diese Arbeit in dem zugleich vertrauensvoll gewährten Raum eigenen wissenschaftlichen Denkens und Ausprobierens zu dem werden ließen, was sie ist. Ich danke außerdem ihren Mitarbeiter\*innen und den Teilnehmer\*innen des Forschungskolloquiums ihres Lehrstuhls an der Humboldt-Universität zu Berlin für die vielen lebhaften Diskussionen meiner Thesen und die daraus gewonnenen wertvollen Erkenntnisse und Anregungen.

Besonderer Dank gilt Prof. Dr. Ralf Stoecker, der meine Arbeit und meinen persönlichen Weg im aller positivsten Sinne weit stärker geprägt hat als ein Zweitgutachter dies wohl normalerweise tut. Der Austausch mit ihm, seinen Mitarbeiter\*innen und Doktorand\*innen hat mich als Wissenschaftlerin wie als Person in der Zeit des Forschens und Schreibens sehr getragen.

Dem Evangelischen Studienwerk Villigst e.V. danke ich für die vierjährige finanzielle Förderung, ohne die diese Arbeit wohl nicht hätte verwirklicht werden können. Die zugleich gewährte ideelle Förderung und die Personen, die ich als Villigsterin kennenlernen durfte, sind ein unschätzbarer Gewinn für mich.

Die Humboldt-Universität zu Berlin unterstützte mich durch die Gewährung eines Stipendiums aus dem Caroline von Humboldt-Programm. Durch die einjährige Förderung gewann ich den nötigen Freiraum, um mein Forschungsprojekt in einer schwierigen Lebenssituation zum Abschluss zu bringen. Dafür bedanke ich mich, insbesondere bei der zentralen Frauenbeauftragten.

Ich danke außerdem meiner Familie und meinen Freunden für ihre so vielfältige und unermüdliche Unterstützung.

Zuletzt, aber zuallererst danke ich meinem Ehemann Florian Döring.

## ***Zusammenfassung***

Die vorliegende Untersuchung entwickelt einen Vorschlag für ein neues Verständnis von Erwerbsarbeit vor dem Hintergrund ihres laufenden Wandels als Brennpunkt der gegenwärtigen tiefgreifenden Transformation westlicher kapitalistischer Gesellschaften. Die Bedeutung und Rolle von Arbeit für gelingende Lebensführung sowie für die Konstitution der Arbeitsgesellschaft als solcher sind hier unverständlich geworden; auf praktischer Ebene ergeben sich verschiedene Probleme und Gestaltungsschwierigkeiten von Arbeit als gesellschaftliche Institution und Praxis eines guten, menschenwürdigen Lebens. Diese Bedeutung wird in der Untersuchung als moralischer Wert von Arbeit als Kern eines dauerhaft aneignungsfähigen, formalen Arbeitsverständnisses herausgearbeitet.

Ihren Erscheinungen und Bedingungen nach wird die Arbeitsgesellschaft als subjektiviert und – im begrifflichen Anschluss an die nach Hegel entwickelte Beschreibung gesellschaftlicher Krisen Rahel Jaeggis – mithin als krisenhaft qualifiziert. Diese Darstellung ermöglicht es, vor einer Neuinterpretation des Hegelschen Arbeitsverständnisses im Anschluss an Andreas Arndt den wesenhaften normativen Gehalt und die normative Dimension von Arbeit offenzulegen, die auf praktischer Ebene ihren moralischen Wert stiften: Ausgehend von ihrer transformativen Grundstruktur, dialektischen Verfassung und teleologischen Gerichtetheit ist Arbeit Institution und Praxis der Selbstverwirklichung des Subjekts unter ganz bestimmten Bedingungen. Wo deshalb allein Narrative (nicht Begriffe) von Arbeit, die dieses Wesen vermitteln, aneignungsfähig sind, lassen sich diese Bedingungen im Nachvollzug der Genese unseres Arbeitsverständnisses sowie in der kritischen Zusammenführung von aktuellen sozial- und moralphilosophischen Auseinandersetzungen mit Arbeit schließlich so offenlegen, dass das hier formal gefasste Arbeitsverständnis aktuell für die praktischen Belange der Krise und für die interdisziplinären Fragen an Arbeit aufschlussreich ist.

## ***Abstract***

The present study develops a proposal for a new understanding of paid work in view of its current transformation, which is considered as the focal point of the current fundamental transformation of western capitalist societies. The significance and role of work for a Good life and for the constitution of society have become unintelligible here; on a practical level, there are various problems and difficulties of work as a social institution and practice of a Good, Decent life. The present study shows this meaning as the Moral Value of work, which is shown as the core of a permanent approbiatile, formal understanding of work.

According to its current manifestations and conditions, western capitalist societies can be qualified as subjectivized and - in the conceptual connection to the description of social crises, which Rahel Jaeggi developed according to Hegel - as crisis-ridden. This diagnosis makes it possible, via reinterpreting Hegel's understanding of work following Andreas Arndt, to reveal the essential normative content and the normative dimension of work; also to show that both creates the Moral Value of work on a practical level: Work is - based on its transformative basic structure, its dialectical constitution and its teleological directionality - the institution and practice of self-realization of the subject under very specific conditions. Where exclusively narratives (not concepts) of work that convey these intrinsic qualities are approbiatile, these conditions can be finally revealed by retracing the evolution of our understanding of work and in discussing the current social- and moral-philosophical argument with work: Finally in a way that the unfolded formally understanding of work is revelatory for the practical and interdisciplinary questions about of work.

# Inhalt

Einleitung.....	6
-----------------	---

## **Teil I: Von den Herausforderungen der Krise der Arbeitsgesellschaft an ein neues Verständnis von Arbeit**

1. Arbeit heute: Ein Bild der Arbeitsgesellschaft für ein Bild von Arbeit .....	20
1.1 Die alte Lohnarbeitsgesellschaft: Partizipation durch Arbeit.....	23
1.2 Autonomie vor Absicherung: Die Herausbildung einer neuen ideologischen Konfiguration der Arbeitsgesellschaft .....	25
1.3 Subjektiverte Arbeit als Gestalterin einer subjektivierten Arbeitsgesellschaft.....	29
1.4 Die Widersprüche der subjektivierten Arbeitsgesellschaft.....	38
1.5 Die Diagnose widersprüchlicher Aneignung von Arbeit als Ausgang eines neuen Arbeitsverständnisses .....	47
2. Von der Krise der Arbeitsgesellschaft zur Offenlegung einer normativen Dimension von Arbeit....	57
2.1 Eine Auffassung von Krise als Perspektive der Kritik von Lebensformen: Rahel Jaeggis Aktualisierung von Hegels Rekonstruktion von <i>Krise</i> .....	59
2.2 Die Re-Aktualisierung von Krise: Ein Bild der normativen Dimension von Arbeit aus Hegels Beschreibung gesellschaftlicher Krisen .....	65
2.3 Krise als notwendiger Transformationsprozess: Hegels Beschreibung der Formation der Institutionen der bürgerlichen Gesellschaft.....	70
2.4 Nach Hegel: Eine formales Verständnis der normativen Dimension von Arbeit .....	76
2.5 Zusammenfassung und Ausblick: Die Neubeschreibung von Arbeit aus der Krise .....	85

## **Teil II: Das Arbeitsverständnis G.W.F. Hegels: Die Arbeit des Begriffs und ein Begriff von Arbeit**

3. Nach Hegel: Perspektiven für ein Arbeitsverständnis in und aus der Krise .....	91
3.1 Arbeit als poetisches Zu-sich-selbst-Kommen.....	94
3.2 Das Wesen von Arbeit als subjektive Teleologie.....	97
4. Hegels Verständnis von Arbeit .....	103
4.1 SYSTEM DER SITTlichkeit (1802/1803).....	104
4.2 Jenaer Realphilosophie (1805/06).....	109
4.3 PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES (1806/07) .....	112
4.4 GRUNDLINIEN DER PHILOSOPHIE DES RECHTS (1821) .....	117

5. Zusammenfassung und Ausblick: Grundzüge und Erträge von Hegels Arbeitsverständnis für die Aktualisierung des moralischen Werts von Arbeit.....	122
---	-----

### **Teil III: Erzählungen von Arbeit**

6. Arbeit als Erzählung: Das aneignungsfähige Arbeitsverständnis als Narrativ von Arbeit .....	132
6.1 Die Erzählbarkeit von Arbeit.....	134
6.2. Die Produktivität der Narration.....	137
6.3 Zusammenfassung: Das Narrativ von Arbeit als normativ gehaltvolle Erzählung .....	142
7. Arbeit im Verständnis: Ein historisierendes Schlaglicht auf Narrative von Arbeit.....	145
7.1 Das Arbeitsverständnis im Wandel: Zur Genese des Narrativs von Arbeit.....	147
7.2. Zusammenfassung: Elemente von Arbeit und eines Narrativs von ihr .....	182
8. Die zeitgenössische Debatte um Arbeit .....	187
8.1 Ausgang: Die Debatte um Arbeit der 1980er Jahre .....	188
8.2 Die philosophische Debatte um Arbeit seit den 1990er Jahren.....	199
8.2.1 Arbeit sozialphilosophisch gedacht.....	205
8.2.2 Arbeit moralphilosophisch gedacht .....	229

### **Teil IV: (An)Schlüsse: Arbeits als Resonanzraum des Selbst**

9. Die Motive von Arbeit und die <i>Arbeit der Arbeit</i> .....	252
9.1 Hin zum moralischen Wert: Die Mechanismen der Zweckverwirklichung .....	255
10. Die Bedeutung von Arbeit als ihr moralischer Wert .....	261
10.1 Arbeit als Resonanzraum des Selbst .....	265
10.2 Eine neue Perspektive auf menschenwürdige Arbeit .....	269
11. Kriterien eines aneignungsfähigen Narrativs von Arbeit .....	272
Literaturverzeichnis.....	278
Hegels Schriften.....	278
Literatur .....	279

## Einleitung

Müssen wir begreifen, was Arbeit ist? Kann theoretische Begriffsarbeit etwas beitragen angesichts ganz praktischer *Probleme von und Leiden an Arbeit*? Liefert das *Begreifen* von Arbeit die Mittel, ihre Gegenwart und Zukunft und die unserer Gesellschaft *gelingend* zu gestalten? Und *lässt* Arbeit sich überhaupt *begreifen*?

Die vorliegende Untersuchung unternimmt den Versuch dazu, gerade angesichts und vor dem Hintergrund der zahlreichen Herausforderungen, die sich aktuell mit Erwerbsarbeit<sup>1</sup> in den westlichen kapitalistischen Gesellschaften verbinden. Denn: Wo Arbeit gegenwärtig im Zentrum eines tiefgreifenden gesellschaftlichen Wandels steht, diesen treibt und von ihm getrieben wird, müssen beide gemeinsam verstanden und schließlich gestaltet werden. Wo Arbeit außerdem nach wie vor fundamentale und essentielle Praxis von Lebensvollzug und Subsistenzsicherung, außerdem tragende gesellschaftliche Institution ist, ist es gefordert, sie *aktuell* aufzuklären: Angesichts der präsenten Herausforderungen durch Digitalisierung und Globalisierung, Migration und demografische Veränderungen; angesichts von Prekarisierung und Entwertung von Arbeit und Arbeitstätigkeiten; außerdem angesichts eines durchgreifenden Wertewandels, der all diesen Phänomenen unterliegt. Was infrage steht, sind die Bedingungen dieses Wandels als Bedingungen gelingender Lebensführung in der Arbeitsgesellschaft; und diese kommen hier in Arbeit – konkret: in *ihren* ganz bestimmten Bedingungen – zusammen.

Deshalb verlangt die Gestaltung dieses Wandels ein *Begreifen* von Arbeit, das über oder vielmehr *unter* ihre oberflächliche Beschreibung als Institution und Praxis hinausgeht; von dem aus sich also nicht nur Arbeit, sondern auch die Bedingungen und Kennzeichen des Wandels kritisch aufklären lassen. Die Frage nach der Zukunft der Arbeitsgesellschaft ist die Frage nach der Zukunft der Arbeit, die zunächst lauten muss: *Was ist Arbeit*?

Zu stellen und zu beantworten ist diese Frage ausdrücklich allein praxisgebunden; entsprechend ist die vorliegende Untersuchung eingefasst und gerichtet: Sie will eine transdisziplinär anschlussfähige Theoriebildung genauso leisten wie einen grundlegenden Beitrag zur Debatte um die Zukunft von Arbeit und der Arbeitsgesellschaft. Dem zugrunde liegt die Auffassung, dass diese Debatte zwar gegenwärtig wieder auflebt, dabei jedoch die tatsächlichen Herausforderungen verkennt und vor einem mangelhaften Arbeitsverständnis nicht die richtigen Fragen stellt. Wir haben es zu tun mit einem komplexen und mehrteiligen Strukturwandel, der sich gerade auch durch und an

---

<sup>1</sup> In dieser Untersuchung soll es um Erwerbsarbeit gehen. Wo zugunsten der Lesbarkeit von *Arbeit* die Rede ist, ist also immer *Erwerbsarbeit* gemeint; als gesellschaftlich gefasste, monetär entlohnte Tätigkeit. Ausnahmen von dieser Regelung werden kenntlich gemacht.

Veränderungen der Organisation und des Verhältnisses zu Arbeit vollzieht. Ihn zu gestalten fehlt jedoch ausgerechnet ein Arbeitsverständnis, das den Bedingungen und Kennzeichen dieses Wandels entspricht, ihn gleichzeitig kritisch hinterfragt und auch über ihn hinaus gültig sein kann. Gewinnen lässt sich dieses Verständnis in der nötigen Tiefe und Breite allein in einer philosophischen Auseinandersetzung mit Arbeit und den Phänomenen ihres Wandels.

### So einfach wie schwierig: Was ist Arbeit?

In Schwierigkeiten gerät unser Arbeitsverständnis gegenwärtig in erster Linie durch verschiedene Wandlungsphänomene und -prozesse, die Arbeit selbst betreffen – etwa ihre Organisation oder unsere Ansprüche an sie –, die aber auch über diese direkten Bezüge hinaus gesellschaftlich prägend sind. Wo diese sogenannte *Neue Arbeit* als noch offenes Phänomen ihre Prägung insbesondere durch einen subjektbezogenen Wertewandel einschließlich eines neuen Sinnanspruchs an Arbeit erhält, dem sie ihrer Gestaltung nach tatsächlich gerade nicht entspricht, steht v. a. die Bedeutung von Arbeit für gelingende Lebensführung infrage. Wo Arbeit außerdem für die Formation der Arbeitsgesellschaft strukturell prägend ist, bekräftigt sich die überindividuelle, genauer: die gesellschaftliche Dimension dieser Bedeutung. Als Kern eines neuen, dem Wandel auch kritisch entsprechenden Arbeitsverständnisses soll diese Bedeutung hier als der *moralische Wert* von Arbeit aufgeklärt werden: als jene Bedeutung, die Arbeit für gelingende Lebensführung vom Subjekt wie von der Gesellschaft aus gesehen hat.<sup>2</sup>

Die in der philosophischen Debatte um Arbeit zumeist zitierten sozialwissenschaftlichen Auseinandersetzungen zeigen auf der einen Seite veränderte Ansprüche an sie; demnach soll Arbeit etwa sinnvoll und ihrer Organisation nach mit anderen Lebensbereichen vereinbar sein. Auf der anderen Seite wird sichtbar, dass arbeitsorganisatorische Veränderungen, die diese Forderungen zum Teil aufnehmen, tradierte, tragende Sozialstrukturen verändern; dass etwa atypische und befristete Beschäftigungsformen oder betriebswirtschaftliche Elemente wie Outsourcing und Heimarbeit Prozesse der – so die Schlagworte der Debatte – *Entgrenzung*, *Flexibilisierung* und *Subjektivierung* von Arbeit bewirken. Arbeit, so folgert man, habe insbesondere ihre Funktion eingebüßt, soziale Integration zu leisten. Wo den Arbeitnehmenden einseitig mehr Verantwortung aufgebürdet, ihnen die mit Arbeit verbundene soziale Sicherheit aber gleichzeitig entzogen wird, diagnostiziert man in der Debatte im Kern eine *Prekarisierung* von Arbeits- und Lebensbedingungen. Auch in dieser Hinsicht,

---

<sup>2</sup> *Moralisch* will ich hier im Anschluss an Detlef Horster als intersubjektive Kategorie verstehen: Also so, dass der moralische Wert von Arbeit ein intersubjektiver Wert ist, der auch als solcher anfragbar ist, weil er die Rolle von Arbeit für gelingende Lebensführung nicht nur für das einzelne Subjekt birgt, sondern bedeutsam ist für die gesamten, mit Arbeit verbundenen Bezüge seiner Existenz. Zu Horsters Verständnis von *Moral* vgl. Horster 2009 und 2011.



mithin ganz praktisch, steht dann, wenn die Sphäre der Arbeit dieser Beschreibung nach immer weiter ins Private hinübergreift und auch ihre quantitative Bedeutung für die Lebensführung der einzelnen Person steigt, die Trennung von Arbeit und Nicht-Arbeit infrage und damit verbunden weiterhin ihre Rolle, sowohl für die einzelne Person, als auch für die Gesellschaft.

### Was ist *gute* oder *würdige* Arbeit? Wie wollen wir arbeiten?

Die Komplikationen, denen sich eine begriffsbildende Rekonstruktion von Arbeit ganz generell zu stellen hat, sind praktischer wie theoretischer Natur: Wo sich mit der Organisation gegenwärtig ganz konkret die Gestalt von Arbeit wandelt, bedarf es eines neuen Verständnisses von ihr; etwa als klärende Bezugsfläche dafür, welche Tätigkeiten wir als Arbeit qualifizieren und entsprechend behandeln, d. h. aus Gründen etwa als formelle Arbeit anerkennen und entlohnen sollten. Was ist also das Kriterium dafür, dass eine Tätigkeit *Arbeit* im Anerkennungsstatus von *Erwerbsarbeit* ist und was folgt daraus? Und: Was ist das Kriterium für *gute* oder *würdige* Arbeit? Vor diesen Fragen werden in der gegenwärtigen Debatte um Arbeit etwa bestimmte Organisationsformen diskutiert, aber auch, ob Familien- und Sorgearbeit in gleicher Weise sozial anerkannt, d. h. auch entlohnt werden muss wie klassische Erwerbstätigkeiten. Infrage steht auch, was Arbeit gegenwärtig (noch) leistet, leisten sollte oder leisten kann; ob und welche subjektiven und gesellschaftlichen Ansprüche an sie aus welchen Gründen gerechtfertigt sind; darüber hinaus, ob wir unsere Gesellschaft überhaupt noch als Arbeitsgesellschaft verstehen können oder andere Instrumente der Substanzsicherung oder gesellschaftlichen Integration, die gegenwärtig in erster Linie über Arbeit vermittelt werden, entwickeln müssen. Prominent diskutiert wird etwa die Frage nach der Einführung eines bedingungslosen oder solidarischen Grundeinkommens.

Um zu all diesen Fragen Position beziehen zu können oder um einigermaßen abzusehen, wie wir in Zukunft arbeiten werden und wollen, fehlt bislang ein grundlegendes Verständnis der Leistungsfähigkeit und der Bedingungen von Arbeit auf der gegenwärtigen Stufe ihrer Entwicklung.

### Der philosophische Blick auf Arbeit

Die philosophische Auseinandersetzung mit Arbeit problematisiert diesen Mangel vor und hinter diesen Fragestellungen, die Gegenstand einer inzwischen wieder reger geführten sozialwissenschaftlichen Debatte sind. Dabei sucht sie auch nach einem kritischen Arbeitsverständnis; als Bezugsrahmen einer kritischen Verhandlung von Arbeit, in erste Linie der aktuell gültigen Auffassung und Organisation von ihr. Jedoch nimmt die Philosophie bislang eher zurückhaltend

Stellung; ihre Stimme taucht in der Debatte um Arbeit und ihre Zukunft selten auf. Wo die Philosophie mit ihren Mitteln grundlegende Verständnisse – auch und gerade eines von Arbeits selbst – ein- und beitragen könnte, spricht sie verhalten angesichts der theoretischen Sperrigkeit dieses Untersuchungsgegenstands; und wo sie mitdiskutiert, argumentiert sie vielstimmig und findet dann weder eine produktive Problembeschreibung noch eine feste Position, von der aus sich die Probleme von Arbeit konstruktiv verhandeln ließen.

Dabei enthält die hier anlassgebende Problembeschreibung einen aussichtsreichen möglichen Weg der Klärung. Sie macht deutlich: Die mit Arbeit verbundenen Probleme und Unklarheiten spielen in erster Linie an auf ihre normativen Implikationen; etwa auf die Fähigkeit von Arbeit, soziale Integration zu leisten, Verhältnisse gelingender wechselseitiger Anerkennung herzustellen, eine positive Selbstbeziehung des Subjekts zu stiften oder – ganz allgemein – hinzuwirken auf ein gelingendes Leben aus gesellschaftlicher wie aus subjektiver Perspektive. Die praktischen Problembeschreibungen deuten darauf hin, dass die gegenwärtige Auffassung und dementsprechende Gestaltung von Erwerbsarbeit gerade diese normativen Implikationen infrage stellen: Wo Arbeits- und Lebensverhältnisse prekarisiert sind, erfüllt Arbeit offensichtlich nicht mehr ihre in der Arbeitsgesellschaft eigentlich verbindliche Rolle, der im laufenden Wandlungsprozess gleichermaßen nachdrücklich angefragt wie hinterfragt wird. Und wo diese Prekarisierung Leiden an Arbeit verursacht und in verschiedener Hinsicht gelingende Lebensführung obstruiert, liegt die Vermutung nahe, dass hier, so meine These, der *moralische* Wert von Arbeit, d. h. ihre Bedeutung für gelingende Lebensführung, infrage steht. Gleichzeitig ist dieser moralische Wert das, was Arbeit *als Arbeit* ausmacht und was deshalb in ihrer theoretischen und praktischen Aneignung und Fortschreibung präsent sein muss. Notwendig ist der moralische Wert von Arbeit dann auch der Kern der Revision des Verständnisses von Arbeit, die in der folgenden Untersuchung entwickelt wird.

Moralisch will ich hier im Anschluss an Detlef Horster<sup>3</sup> als intersubjektive Kategorie aktualisieren und den moralischen Wert als entsprechend formiert. Er ist in seinem Ursprung, seiner Entwicklung und in seiner Gültigkeit ein intersubjektiver, d. h. ein gemeinschaftlich ausgehandelter Wert, hat aber ebenso seinen Ursprung in Arbeit selbst: In den Eigenschaften, die es ihr ermöglichen, eine ganz bestimmte Praxis oder Institution zur Lösung ganz bestimmter existenzieller Probleme zu sein. Als solcher ist der moralische Wert der Arbeit (und durch ihn Arbeit selbst) dann auch anfragbar, weil er die Rolle von Arbeit für gelingende Lebensführung nicht nur für das einzelne Subjekt birgt, sondern bedeutsam ist für die gesamten, mit Arbeit verbundenen Bezüge seiner Existenz. Insofern gilt der moralische Wert

---

<sup>3</sup> Zu Horster *Moral*-Begriff vgl. etwa Horster 2009 und 2011.

von Arbeit auf der jeweiligen Stufe der Entwicklung von Arbeit (und mithin ihres moralischen Werts) kategorisch; insbesondere hinsichtlich Arbeitsgestaltung und unseres aneignungsrelevanten Verständnisses von Arbeit. Als Kern eines Arbeitsverständnisses wird diese Setzung zum Bezugspunkt von durch Arbeit selbst begründbarer Kritik. Denn: Wo sich der Wert von Arbeit als ein moralischer qualifizieren lässt, wird er angesichts des Ortes von Arbeit im Lebensvollzug unhintergebar.

So ist ein Arbeitsverständnis, das Arbeit ausgehend von ihrem moralischen Wert beschreibt, verortet und bewertet, kritikfähig: Es hat seinen kritischen Bezugspunkt in sich selber; es gewinnt ihn nicht erst aus einer angesichts der Verhältnisse getroffenen Beschreibung dessen, was Arbeit vermeintlich bewirkt oder leistet. Das ist der entscheidende Vorteil des Arbeitsverständnisses, das hier entwickelt werden soll und in dessen Formung das hier gegebene Bild, was der moralischen Wert von Arbeit sei, notwendigerweise vervollständigt wird. Tatsächlich wird der moralische Wert von Arbeit gegenwärtig nicht nur nicht verwirklicht, sondern ist – davon zeugt das Unverständnis der Wandlungsphänomene von Arbeit – verdeckt; mithin nicht mehr aneignungsfähig, woraus sich meiner Deutung nach die gezeigten Probleme und Fragestellungen an Arbeit ergeben. So ist auch die formale Klärung des moralischen Werts erst Stück für Stück im Fortgang der Untersuchung als *Entdeckung* von Arbeit möglich.

Was die theoretischen Schwierigkeiten im Umgang mit Arbeit noch vertieft, beinhaltet also zugleich eine vielversprechende Perspektive auf einen Weg, sie aufzulösen: Wo die Probleme von Arbeit, die Anlass dieser Untersuchung sind, also an die Verwirklichung gelingender Lebensführung rühren, kann gezeigt werden, dass Arbeit in ihrem gegenwärtigen Zustand, d. h. auch in ihrer gegenwärtigen Organisationsform, gerade nicht den Bedürfnissen der Tätigen entspricht und dann auch nicht, wie Rahel Jaeggi vor der Frage nach der Kritisierbarkeit von Institutionen formuliert, die *Problemlösungsinstanz* ist, als die sie in der Arbeitsgesellschaft eigentlich fungieren soll; als – nach Hegel – sittliche verfasste Institution einer dann sittlich verfassten Gesellschaftsordnung.<sup>4</sup>

Damit bekräftigt und formiert sich der eingangs formulierte Anspruch dieser Untersuchung weiter; tatsächlich stellt der offene Wandel von Arbeit und der Arbeitsgesellschaft die Auseinandersetzung damit also zunächst vor die Herausforderung der Begriffsbildung: Die gezeigten Fragen an und Probleme von Arbeit verweisen auf die Notwendigkeit eines neuen Arbeitsverständnisses; sie sind die

---

<sup>4</sup> Im Verständnis von Institutionen als Problemlösungsinstanz affirmiere ich das Rahel Jaeggis (vgl. Jaeggi 2014). In KRITIK VON LEBENSFORMEN macht sie mit dieser Beschreibung kenntlich, dass gesellschaftliche Institutionen hier (in der Architektur der Gesellschaft) jeweils als *Lösung* für ein ganz bestimmtes existenzielles Problem beabsichtigt und verfasst sind. Weil damit ein Kern der Institution in Rede steht, der die Verfassung und Verfasstheit der Institution als bestimmte Problemlösungsinstanz einrichtet, kann ich an diese Beschreibung für meinen Untersuchungsgegenstand produktiv anschließen.

oberflächlichen Phänomene und Formulierungen einer praktisch wie theoretisch folgenreichen Verständnislücke. Nun, als Frage eines auch begrifflich unklaren offenen Wandels, lassen sich auch der Eingang der Untersuchung sowie deren Gang festmachen.

So zielt meine Untersuchung darauf, den moralischen Wert von Arbeit theoretisch und dann auch praktisch anschlussfähig offenzulegen. Die Intuition, dass Arbeit eine so zu qualifizierende Bedeutung für die Lebensführung besitzt, wird von verschiedener Seite genährt: Neben der Diagnose von Leiden an Arbeit stützen auch verschiedene einschlägige sozialpsychologische Untersuchungen<sup>5</sup> meine These, dass Arbeit viel mehr für uns bedeutet und leistet als die Sicherung unseres Lebensunterhalts; dass Arbeits- und Lebenszufriedenheit gerade aufgrund der institutionellen Einbindung dieser besonderen Praxis eng miteinander zusammenhängen. Darüber hinaus zeigen sie, dass es - nicht nur aus materiellen Gründen - eine der wichtigsten Voraussetzungen hoher Lebensqualität und Lebenszufriedenheit ist, in bezahlter Arbeit zu sein und weisen gerade die Arbeitsbedingungen als entscheidendes Kriterium von Arbeits- und damit Lebenszufriedenheit aus.<sup>6</sup>

Es liegt also nahe, Arbeit in der Situation eines gestaltungsnotwendigen Wandels, in der sie außerdem bestimmte, offenbar verbindliche Leistungen für gelingende Lebensführung nicht mehr erbringt, deshalb in verschiedener Hinsicht fragwürdig und in ihrer Gestaltung kritikwürdig geworden ist, im Fokus auf diese Leistungsfähigkeit zu rekonstruieren und dann ein Verständnis von ihr zu formulieren, das sie ausgehend von ihrem moralischen Wert bestimmt, der diese Bedeutung verfügt. Dann lässt sich zeigen, welche Ansprüche an Arbeit und Arbeitsgestaltung überhaupt noch gestellt werden können, wozu also Arbeit im Vollzug eines gelingenden Lebens tatsächlich angefragt werden kann. In dieser Form ist das gesuchte Arbeitsverständnis dasjenige kritische, das in der gegenwärtigen Debatte um Arbeit nach wie vor aussteht.

---

<sup>5</sup> Exemplarisch seien hier genannt: Berglund 2012, Clark 2001, Gallie 2002, Hoff 1992, Haller / Hadler 2006, Hirschi/Hermann/Nagy/Spurk 2016 sowie die Überblicksstudie von Schnell/Höge/Pollet 2013.

<sup>6</sup> Neben den psychologischen Studien von Simon Fietze (vgl. Fietze 2011) sowie C. Wallace, F. Pichler und B. Hayes (vgl. Wallace/Pichler/Hayes 2007) zeigen auch Drobnič, Beham und Präg in ihrer 2010 veröffentlichten Untersuchung einen engen Zusammenhang zwischen „[...]working conditions and quality of life of individuals and identify aspects of work that are particularly salient for individuals' overall life satisfaction“ (Drobnič/Beham/Präg 2010, S. 221.). Im Kern gelangen auch Studien zu den Folgen von Erwerbsarbeitslosigkeit zu den gleichen Ergebnissen, etwa die bekannte Marienthal-Studie der Sozialpsychologin Marie Jahoda aus den 1930er Jahren (vgl. Jahoda 1975). Jahoda macht deutlich, dass Arbeitslosigkeit nicht in erster Linie aufgrund der aus ihr resultierenden ökonomischen Schlechterstellung problematisch ist und kommt zu dem Schluss, dass außer Arbeit „[...] no other institution in modern societies [...] combines a necessary manifest function [...] in an obligatory fashion“ (Jahoda/Rush 1980, S. 12). Auch Stephan Schlothfelds philosophische Auseinandersetzung mit Jahoda/Ruhs Studie zeigt, dass Arbeit neben ihrem ökonomischen Wert auch ein sie wesentlich charakterisierender normativer Wert zukommen muss; sie mithin aus gesellschaftlicher und subjektiver Sicht normativ gehaltvoll ist (vgl. Schlothfeldt 1999 und 2001).

Die theoretischen Herausforderungen, denen sich eine begriffsbildende Untersuchung von Arbeit zu stellen hat, die gerade auch praktisch belastbare Anschlüsse ermöglichen will, sind enorm: Wo sich der offene Wandel von Arbeit in ihrer gesellschaftlichen Einfassung, in der sie sich (nach Hegel) laufend transformiert, unter wechselseitigem Einfluss ihrer Bewertung und ihrer Organisation aufeinander vollzieht und mithin dadurch geformt wird, muss beides in das hier gefragte Bild von Arbeit einbezogen werden, aber so, dass es bestimmbar hinterfragt wird. Benötigt wird ein *aktuelles* Verständnis von Arbeit; eines, das ein gesellschaftlich geteiltes und dann aneignungsfähiges<sup>7</sup> Bild von ihr enthält. Denn: Wo sich das, was Arbeit ist, immer nur für einen jeweiligen Zustand von ihr bestimmen lässt, aber die philosophische Begriffsbildung immer auch eine kritische Begriffsbildung sein soll, stellt sich an ein neues Arbeitsverständnis mindestens ein doppeltes, auf den ersten Blick selbstwidersprüchlicher Anspruch: Gesucht ist hier nämlich ein Arbeitsverständnis, das Arbeit unter den gegenwärtigen Bedingungen eben nicht nur abbildet; das den Zustand von Arbeit und Arbeitsgesellschaft eben gerade nicht affirmiert, sondern in der Lage ist, ihren laufenden Wandel aufzunehmen und gleichzeitig kritisch zu hintergehen. Ein Verständnis von Arbeit, das sich auf ihren moralischen Wert beruft, erfüllt, so will ich zeigen, diese Bedingungen.

Zwar führe ich meine Untersuchung im Umfeld sozialphilosophischer Theoriebildung und verorte sie hier auch ihren Fragestellungen und ihren Begriffen nach, jedoch möchte und muss ich dieses Gebiet für ihr Ziel aufbrechen und auch moralphilosophische Deutungen hinzuziehen. Diese Perspektivdehnung fordert, so will ich zeigen, erstens Arbeit (als Untersuchungsgegenstand) selbst ein, die allein als Institution *und* als Praxis vollständig gezeigt werden kann; zweitens die Problemstellungen, die diese Untersuchung motivieren; und schließlich drittens freilich das Untersuchungsziel, den *moralischen Wert* von Arbeit offenzulegen.

## Die philosophische Debatte um Arbeit

Mein Vorgehen unterscheidet sich dann in verschiedener Hinsicht von den wesentlichen Kennzeichen des sozial- wie auch des moralphilosophischen Zugangs zu den mit Arbeit verbundenen Problemen

---

<sup>7</sup> Aneignung wird sich im Laufe der Untersuchung als zentraler Begriff der Rekonstruktion und des Verständnisses von Arbeit herausstellen. Deshalb möchte ich mein Verständnis sowie die Rolle von *Aneignung* hier einführend klarstellen: Die Aneignung von Arbeit möchte ich hier im Anschluss an Rahel Jaeggi (vgl. Jaeggi 2014) verstehen als das gesellschaftliche *Zueignen* von Arbeit. Unter *Aneignung von Arbeit* lässt sich dann zunächst sehr allgemein der Umgang mit den Bezügen von Arbeit verstehen, der sich daraus ergibt, welches Potenzial, welche Rolle oder welche Funktion wir ihr zuschreiben und wo wir sie dann verorten und was wir von ihr erwarten. Gleichzeitig unterstreicht der Begriff die Wandlungsfähigkeit dieses Verständnisses: Wo die Idee der *Aneignung* auf der einen Seite auf die Aktivität des Aneignenden, auf der anderen Seite auf eine wesenhafte Eigendynamik des Anzueignenden verweist, das sich aus dieser heraus dem vollständigen Zugriff des Aneignenden entzieht, eröffnet sich eine Perspektive erstens auf die Wandlungsfähigkeit von Arbeit (in Abhängigkeit ihrer Aneignung), zweitens auf einen unhintergehbaren *Kerntatbestand* von Arbeit. Insbesondere Letzteres ist ein großer theoretischer Vorzug des Aneignungs-Begriffs für mein Untersuchungsziel, den moralischen Wert von Arbeit als ihr charakteristisches Kennzeichen zu zeigen. Vgl. auch meine Ausführungen dazu in Kapitel 1 und 2.

und Fragestellungen; v. a. aus diesen Richtungen wird aktuell philosophisch über Arbeit diskutiert. Das betrifft insbesondere die hier bezogene Untersuchungsperspektive, die Grundthese eines *Wesens* von Arbeit und dann auch die Tiefe der Analyse: Zwar gehen die philosophischen Auseinandersetzungen mit Arbeit seit den 1990er Jahren<sup>8</sup> fast ausnahmslos davon aus, dass Arbeit (als Institution und als Praxis) normative Implikationen besitzt, die ihre Funktion und Rolle in der Arbeitsgesellschaft ausmachen; diese normativen Implikationen werden jedoch nicht als Kerntatbestand von Arbeit gedeutet, dessen Hintergehen die thematisierten Probleme von Arbeit – so meine Deutung – erst auslöst.

So fokussieren die Beiträge der Sozialphilosophie vor einem institutionellen Arbeitsverständnis auf die soziale Rolle von Arbeit, die eine Arbeitsgesellschaft formiert: Arbeit wird hier also als gesellschaftlicher Tatbestand, als Institution oder bestimmte gesellschaftliche Problemlösungsinstanz aktualisiert. Als normativ relevant gilt sie hier insbesondere aufgrund ihrer Funktion für soziale Integration und – darüber vermittelt – für individuelle Selbstverwirklichung.

Wo die sozialphilosophischen Auseinandersetzungen mit Arbeit sie allein intern oder immanent<sup>9</sup>, d. h. im gesellschaftlichen Rahmen und dann auch in einem bestimmten Zustand beschreiben und so auch ihre Funktion und Rolle rekonstruieren, markiert sich meiner Auffassung nach deren größte Unzulänglichkeit, die mein eigener Vorschlag überwinden soll: Weil nämlich dieser Zustand, so urteilen die Beiträge selbst, ein krisenhafter ist, ist die eigentliche Funktion und Rolle von Arbeit, mithin ihr eigentlicher Wert, hier nicht mehr präsent und sodann aus einer immanenten Perspektive auch nicht zu zeigen. Diese Perspektive kann dann kein kritisch belastbares Verständnis davon eintragen, was Arbeit ist; auch, weil sie im Fokus auf die gesellschaftlichen Implikationen von Arbeit etwa die

---

<sup>8</sup> An die Richtung, die Debatte um Arbeit seit den 1990er Jahren eingeschlagen hat, möchte ich meine Untersuchung anschließen. Zum einen, weil ihre Problembeschreibungen im Kern noch immer gültig sind – man diagnostiziert hier im Wesentlichen die gleichen Probleme von Arbeit und zeigt sie als Ausdruck einer Krise der Arbeitsgesellschaft, die man als offenen und gestaltungsnotwendigen Wandel begreift – , zum anderen, weil die Beiträge eine ähnliche Zielrichtung einschlagen und eine besondere *Funktion* von Arbeit offenlegen wollen. Anders als meine Untersuchung entwickelt jedoch kein Beitrag die Vorstellung eines *Werts* von Arbeit *an sich*.

<sup>9</sup> Gerade in der sozialphilosophischen Diskussion um Arbeit ist eine immanente Kritikperspektive gegenwärtig gängig. Ich möchte hier, zur Abgrenzung meines eigenen Zugangs, kurz zeigen, was darunter zu verstehen ist, exemplarisch anhand der Darstellung Titus Stahls (vgl. Stahl 2013): Demnach soll eine immanente Kritikperspektive offenlegen, welche Normen soziale Praxis konstituieren. Klassische externe und interne Gesellschaftskritik werden hier mehr oder weniger miteinander verschmolzen, um die Nachteile beider durch die Vorzüge beider zu vergelten. Angriffspunkt immanenter Kritik sind die „über faktische Überzeugungen hinausgehenden wirklichen Verhältnisse“ (S. 35), die rekonstruiert werden anhand der wahrnehmbaren „sozialen Praktiken“ (ebd.) und dem „implizite[n] Selbstverständnis einer sozialen Gemeinschaft“ (ebd.), woraus sich dann „implizite normative Verpflichtungen“ (ebd.) ergeben. Eine solche Kritik geht also davon aus, „dass entweder die Selbstverständnisse, die die sozialen Praktiken einer Gesellschaft tragen, oder diese Praktiken selbst normative Ansprüche in sich tragen, die von der Kritik rekonstruiert und eingesetzt werden“ (S. 40) und gleichzeitig existierende Kritikformen besser beurteilt werden können (S. 37). Beschreibt man also die Arbeitsgesellschaft als soziale Gemeinschaft in diesem Sinn, könnte man ihr aus immanenter Perspektive eine konstitutive Gebundenheit an eine bestimmte Form der Arbeit unterstellen und faktische Arbeitspraxis daran messen. Praktisch ist dies so etwas wie Axel Honneths anerkennungstheoretisch begründeter normativer Funktionalismus, den Stahl dann auch als praxisorientierte immanente Kritik qualifiziert (vgl. S. 39 f.).

individuellen Leiden an einer bestimmten Arbeitsorganisation wieder aus dem Blick verliert und dann auch ihren subjektbezogenen Wert nicht zeigen bzw. nicht überzeugend begründen kann, dass sich der Wert von Arbeit in ihren sozialen Implikationen erschöpft. Für eine Kritik an Arbeitsgestaltung ist ein so gefasstes Verständnis aber auch deshalb nicht belastbar, weil die Immanenz hier Intransparenz einträgt; d. h., weil nicht deutlich wird, wo das Verständnis tatsächlich kritisch ist und wo es in der Zustandsbeschreibung *falsche* Elemente von Arbeit affirmiert.

Im Vorteil ist der sozialphilosophische Blick auf Arbeit gegenüber dem moralphilosophischen, wo er offenlegt, dass das, was Arbeit ist, einer fortlaufenden gesellschaftlich gestifteten Formung unterliegt. Zwar diskutiert auch die Moralphilosophie Arbeit in ihrer gesellschaftlichen Einbettung, sie konzentriert sich jedoch auf ihren unmittelbaren Einfluss auf das Subjekt und dessen Lebensführung, was auch den Beitrag von Arbeit zu einem menschenwürdigen Leben impliziert. Man fasst Arbeit auf als wertvolle Praxis eines *gelingenden* oder *guten Lebens*, d. h. als Praxis etwa zur Entfaltung von persönlichen Potenzialen und zur Erlangung von Autonomie und Selbstwert. Diese Perspektive geht also aus von einem normativen Grundtatbestand von Arbeit und kritisiert Arbeitsgestaltung dann aus einer externen Perspektive hierauf verweisend.

Was also die sozialphilosophische Auseinandersetzung mit Arbeit offen lässt – ihre Bedeutung für das Subjekt – fängt die moralphilosophische ein, ohne jedoch dabei Arbeit angemessen und vollständig als soziale Praxis zu zeigen. Wo die Moralphilosophie einen normativen Grundtatbestand von Arbeit ausweist, präsentiert die Sozialphilosophie ihre Funktion. Dabei leisten beide aber keine echte Rekonstruktion von Arbeit, sondern unterstellen ihr vielmehr eine bestimmte Leistungsfähigkeit. Im Ganzen finden die Auseinandersetzungen dann kein Kriterium, von dem aus Arbeitsgestaltung umfassend und überzeugend normativ kritisiert werden kann und vor dem die Probleme von Arbeit sich als solche entschlüsseln lassen. Unklar bleibt dann auch – abgesehen von den heiklen Phänomenen der Wandlung – auf die Bedeutung von Arbeit für die Gesellschaft wie für das Subjekt.

Ein Verständnis von Arbeit, in dem diese Leerstellen ausgefüllt sind, lässt sich dagegen nur formulieren, wenn moral- und sozialphilosophische Prämissen und Deutungen zusammengeführt werden in der Operation einer so weit wie möglich unbelasteten Rekonstruktion von Arbeit. Geboten und notwendig ist ein Arbeitsverständnis, das getroffen wird aus dem Zustand der Arbeitsgesellschaft, das aber die hier verbindlichen normativen Implikationen von Arbeit aktualisiert. Doch statt – wie aus sozialphilosophischer Perspektive – Arbeit ausgehend von ihrer normativen Funktionalität zu zeigen, muss der Fokus sich richten auf ihre funktionale Normativität, d. h. auf die spezifische Normativität von Arbeit im Hinblick auf ihre gesellschaftliche Rolle. Allein die funktionale Normativität kann Kern

eines Arbeitsverständnisses sein, weil, so meine These, von hier aus Arbeit ihre besondere Charakteristik und schließlich Rolle als Problemlösungsinstanz der Arbeitsgesellschaft erhält.

Ein so formuliertes und gerichtetes Arbeitsverständnis ist dann in der Lage, die Nachteile einer immanenten Kritikperspektive durch die Vorteile einer externen auszugleichen und umgekehrt; sie erlaubt es, aus unterschiedlichen Richtungen auf Arbeit zu blicken und so ein vollständiges Bild von ihr zu zeigen. Ein solches Verständnis von Arbeit, das aus der Mitte einer Gesellschaftsform auf einer bestimmten Entwicklungsstufe heraus getroffen wird, aber so, dass es bestimmte problematische Momente dessen kritisch hintergehen kann, weil es aus dieser Rekonstruktion ein *Wesen* von Arbeit und einen verbindlichen Zustand von ihr abliest, kann es Arbeit begründet als bestimmte Problemlösungsinstanz nicht nur zeigen, sondern auch – in der Aneignung dieses Verständnisses – praktisch befähigen. Jedoch nur, wenn dieses Verständnis neben dem *Was* auch das *Wie* von Arbeit abbildet; was Arbeit also leistet und wie; wie sie also als ganz bestimmte Problemlösungsinstanz geformt ist.

#### Zu einem neuen Verständnis von Arbeit: Untersuchungsziel und Forschungsprogramm

Nun lassen sich Ziel und Fokus der Untersuchung klar formulieren: Ich möchte hier die Frage danach, was Arbeit ist, ausgehend von der These beantworten, dass sie bestimmte, ihr wesenhafte normative Implikationen besitzt, deren Sichtbarkeit, Präsenz und Verwirklichung notwendige Voraussetzung gelingender Aneignung von Arbeit ist. Entsprechend sollen diese Implikationen hier rekonstruiert werden. Angesichts der transformativen Grundstruktur von Arbeit, aber auch von Gesellschaft als ihrer Einfassung, lässt sich dieses Verständnis aber nicht – zumindest in der Form, die dann praktisch wirksam sein soll – als *Begriff von Arbeit* formulieren, sondern als Bezugspunkt eines dann bis an die Grenzen dieses Verständnisses wandlungsfähigen *Narrativs von Arbeit*. Dieses ist dann als praktisches Arbeitsverständnis aneignungsfähig, weil es die Bedingungen von Arbeit sowie die Anforderungen an sie aneinander entwicklungsfähig präsent hält: Es macht deutlich, was das Besondere von Arbeit als bestimmte Problemlösungsinstanz ist, wie Arbeit als solche agiert und in welcher Hinsicht sie überhaupt befragbar ist. Die mit Arbeit verbundenen Probleme lassen sich dann als Folge der Nichtverwirklichung der Rolle von Arbeit als Problemlösungsinstanz zeigen; und das Arbeitsverständnis weist sich tatsächlich als ein kritikfähiges aus, das, weil es etwas über den Wert von Arbeit in einer bestimmten Gesellschaftsform aussagt, dabei aber nicht mehr affirmativ an die herrschenden ökonomischen Verhältnisse gebunden ist oder für diese argumentiert, sondern sie im Beruf auf das Wesen von Arbeit kritisch hintergehen kann.



So muss meine aufklärende und schließlich begriffsbildende Auseinandersetzung mit Arbeit als gesellschaftlicher Institution und Praxis ausgehen von einer Schilderung der veränderten gesellschaftlichen Bedingungen und individuellen Erwartungen an diese, die für ihre Organisation und Bedeutung von Arbeit eine Rolle spielen (Kapitel 1). Es lässt sich zeigen, dass: erstens der Strukturwandel einen immanenten Widerspruch zwischen arbeitsgesellschaftlich intendierten Ansprüchen und ihrer Realisierung erzeugt und dass hier zweitens ein falsches Bewusstsein insbesondere über die Rolle von Arbeit existiert. Von dieser Beschreibung aus können im erweiternden, kritischen Anschluss an die Interpretation von Hegels Darstellung gesellschaftlicher Krisen, die Rahel Jaeggi in KRITIK VON LEBENSFORMEN (2014)<sup>10</sup> vorgelegt hat, die Phänomene des Strukturwandels als Ausdruck eines krisenhaften Zustands der Arbeitsgesellschaft gedeutet<sup>11</sup>, schließlich die Krisendiagnose für die Neuvermessung von Arbeit produktiv gemacht werden (Kapitel 2):

*Erstens* sind nach Hegel gesellschaftliche Krisen u. a. Folge eines falsches Bewusstseins gesellschaftlicher Mechanismen, woraus sich – angewendet auf die Krise der Arbeitsgesellschaft – nun genauer gefasst die Notwendigkeit eines neuen Arbeitsverständnisses ergibt, nach dem jenes Bewusstsein wieder unvoreingenommen urteilsfähig wird.

*Zweitens* bietet Hegel, indem er diesen Mechanismen allgemein und auch deren inneren und äußeren Bedingungen nachspürt, eine Perspektive an, die den moralischen Wert von Arbeit vor der Negativfolie der Nichtverwirklichung sichtbar macht: als Zusammenspiel der besonderen inneren Beschaffenheit von Arbeit mit den äußeren Anforderungen an sie. Offenlegen lässt sich dann eine *normative Dimension* von Arbeit als innerer Mechanismus, der jedoch nach außen hin offen und wirksam ist und so die Funktion und Rolle von Arbeit einträgt. Mit dieser Vorstellung einer normativen Dimension von Arbeit, aus der sich ihr moralischer Wert letztendlich speist, sowie mit der Schilderung der gesellschaftlichen Bedingungen, denen ein aneignungsfähiges Arbeitsverständnis sich zu stellen hat, sind Gegenstand und Ziel der Untersuchung dann erst vollständig gefasst.

In der weiteren Auseinandersetzung mit Hegel im 2. Teil meiner Untersuchung, insbesondere durch die Rekonstruktion von dessen Arbeitsverständnis, soll diese normative Dimension weiter aufgeklärt werden. Vor Andreas Arndts These, *Arbeit* meine bei Hegel auch die *Arbeit des Geistes*, weshalb sie

---

<sup>10</sup> Vgl. Jaeggi 2014.

<sup>11</sup> Vgl. ebd. Mit Rahel Jaeggis an Hegel anschließendes Krisenverständnis lassen sich normative und funktionalistische Deutungen von Arbeit so zusammenbringen, dass damit auch Aussagen über die normativen Grundlagen und die Rolle von Arbeit (der in die Krise geratenen *Lebensform* selbst also) möglich sind. Ansetzen lässt sich hiernach beim die Krise kennzeichnenden immanenten Widerspruch, indem man nach den Ursachen und möglichen Lösungsbedingungen dafür fragt.

dann zu charakterisieren sei ausgehend von ihrem Wesen subjektiver Teleologie,<sup>12</sup> öffnet sich der Blick auf das Innere von Arbeit (Kapitel 3). Tatsächlich lässt sich dann – das verifiziert die Darstellung der Genese von Hegels Arbeitsverständnis vom SYSTEM DER SITTlichkeit bis zu den GRUNDLINIEN DER PHILOSOPHIE DES RECHTS (Kapitel 4) – eine bestimmte, wesenhafte innere Verfasstheit sowie ein innerer Zweck von Arbeit zeigen, schließlich eine Perspektive darauf eröffnen, dass Arbeit als Problemlösungsinstanz die Vermittlung von Notwendigkeit und Freiheit bewirkt und so in einem Bildungsprozess an der Selbstverwirklichung der Subjekte mitwirkt (Kapitel 5).

Um dieses erste Verständnis von Arbeit einerseits zu prüfen, andererseits auf das gesuchte, aneignungsfähige Arbeitsverständnis hin auszuformulieren, nähere ich mich Arbeit im 3. Teil der Untersuchung weiter terminologisch und inhaltlich an. Eine kurze begriffliche Auseinandersetzung bekräftigt ihren schon in der Schilderung der Krise der Arbeitsgesellschaft vergegenwärtigten mehrdimensionalen und dialektischen Charakter und mithin die narrative Identität und Grundstruktur von Arbeit: Statt begrifflich gefasst muss Arbeit *erzählt* werden (Kapitel 6). Davon zeugt auch die Einführung älterer und ältester praktischer und theoretischer Narrative von Arbeit, die den Wandel des Verhältnisses zur Arbeit als wichtiges Element ihres moralischen Werts abbilden (Kapitel 7): Arbeit erscheint durchweg als dialektische menschliche Praxis im Dienstes des Menschen, die erst mit ihrer Ökonomisierung jene *Entsubjektivierung* erfahren hat, die man gegenwärtig durch die Aneignung von Arbeit als Institution bzw. Praxis gelingender Selbstverwirklichung rückgängig zu machen versucht. Demnach besitzt Arbeit dieses angerufene Potenzial und die hier gesuchte normative Leistungsfähigkeit, die ein neues Arbeitsverständnis wieder sichtbar machen soll. In der Auseinandersetzung mit der aktuellen Debatte um Arbeit (Kapitel 8) zeige ich, dass einerseits die kritische Leistungsfähigkeit der jeweiligen sozial- oder moralphilosophischen Arbeitsverständnisse einzeln deutlich hinter dem von mir hier gesuchten Verständnis zurückbleibt, sie in der Zusammenschau aber wichtige Hinweise auf die sozialisierende und individuierende Rolle von Arbeit liefern. Deutlich wird: Nur ein Verständnis von Arbeit als Institution und Praxis kann die gezeigten Charakteristika von Arbeit abbilden. Tatsächlich können die Beiträge der Debatte erst an dieser Stelle der Untersuchung angemessen gewürdigt, bewertet und für mein eigenes Arbeitsverständnis produktiv gemacht werden, weil erst jetzt die Bedingungen eines aneignungsfähigen Arbeitsverständnisses klar sind.

Im abschließenden 4. Teil sollen die gezeigten Charakteristika von Arbeit zu einer geschlossenen Auffassung von Arbeit unter dem Primat ihres moralischen Werts zusammengeführt werden. Eine

---

<sup>12</sup> Vgl. Arndt 2003.

zusammenfassende Vergegenwärtigung der zentralen Motive von Arbeit stellt die Bedingungen eines aneignungsfähigen Arbeitsverständnisses heraus und lenkt den Fokus auf die Rolle der gezeigten normativen Dimension für die Zweckverwirklichung von Arbeit (Kapitel 9). Beides lässt sich schließlich begründet in ein Bild ihres moralischen Werts (Kapitel 10) integrieren, woraus sich zuletzt eine Perspektive auf ein (wieder) aneignungsfähiges Narrativ, mithin auf konkrete verständnismäßige und arbeitsgestalterische Forderungen ergibt (Kapitel 11).

## **Teil I**

### **Von der Herausforderungen der Krise der Arbeitsgesellschaft an ein neues Verständnis von Arbeit**

## 1. Arbeit heute: Ein Bild der Arbeitsgesellschaft für ein Bild von Arbeit

Zuallererst hat meine Untersuchung eine Zustandsbeschreibung der Arbeitsgesellschaft abzugeben, vor der sich sowohl das hier gegenwärtig gültige, als auch das gesuchte Arbeitsverständnis produktiv und kritisch perspektivieren lassen. Denn: Ein *neues* Arbeitsverständnis muss für die Arbeitsgesellschaft auf der gegenwärtigen Stufe ihrer Entwicklung einerseits aneignungsfähig gelten, andererseits die heiklen Momente ihres Transformationsgangs und die Probleme des aktuell produktiven Arbeitsverständnisses aber unbedingt überwindungsfähig aufzeigen. Die allererste theoretische Forderung an ein *gültiges* und *aneignungsfähiges* Arbeitsverständnis ist es, den eigenen äußeren Bedingungen kritisch zu entsprechen und diese dann in gleicher Haltung abzubilden. Wo die Bedingungen der Arbeitsgesellschaft die Bedingungen von Arbeit selbst und mithin die des gesuchten Arbeitsverständnisses sind, hat dieses mit jenen umzugehen; sie geben seine Formulierung vor und machen diese überhaupt erst möglich.

So ist das Ziel dieses ersten Kapitels notwendig ein Bild der gegenwärtigen Arbeitsgesellschaft, für die das hier gesuchte Arbeitsverständnis gelten soll. Dieser einleitenden Analyse liegen drei eng miteinander verbundene Vorannahmen zugrunde, die im Status von Intuitionen (darüber, wie wir uns Arbeit als Gegenstand einer philosophischen Untersuchung überhaupt nähern können) meine Überlegungen anstoßen:

*Erstens:* Arbeit ist als Institution und Praxis notwendig offen und beweglich; mithin muss auch ein Verständnis von ihr entsprechend gefasst sein. Ich meine hier, dass sich das, was Arbeit *ist* und dann auch, wie sie *verstanden* werden kann, nie eindeutig, überzeitlich und endgültig festschreiben lässt. Gleichwohl haben wir ein mehr oder weniger geteiltes Verständnis davon, was Arbeit ist: An der Basis dessen begreifen wir sie etwa als bestimmte Tätigkeit und als Instrument von Daseinsvollzug und Subsistenzsicherung. Wo Arbeit also als *Mittel zum Zweck* mit der Wechselhaftigkeit der menschlichen Existenz und ihren sich wandelnden Bedingungen umzugehen, hier für *gebräuchlich* zu sein hat, sind Offenheit und Beweglichkeit notwendige Eigenschaften von Arbeit. Das ist bedeutsam für ein theoretisch handhabbares und kritikfähiges Verständnis von ihr: Will man die Bedeutung und Rolle von Arbeit in einem gesellschaftlichen Kontext *begreifen* und weitere charakterisierende, schließlich kritisch belastbare Aussagen über sie treffen, gelingt dies nur eingedenk der Bedingungen und eben auch des aktuellen Zustands der Gesellschaftsform, in der sie agiert: allein hierfür ist das so gefasste Arbeitsverständnis dann gültig. Dieses Gebot bringt einer Philosophie der Arbeit wohl ihre größten Schwierigkeiten ein, weil sie ihren Überlegungen nicht so ohne Weiteres einen bereits gefassten Begriff von Arbeit zugrunde legen kann, sondern ihr Verständnis von Arbeit angesichts sich

verändernder Tatsachen und Bedingungen immer wieder neu verhandeln, entwickeln und begründen muss. Den Ansatz geben diese Bedingungen selbst vor, genauso Arbeit, die auf ihrer hier zu formulierenden Entwicklungsstufe freilich im Zentrum ihrer eigenen und eigenartigen Geschichte steht. Demnach besitzt Arbeit, das will ich hier zeigen, *wesenhafte Züge*, die ihre Rolle, Funktion und Bedeutung entsprechend einrichten. Sie kommen Arbeit unabhängig von ihrer gesellschaftlichen Einbettung zu, lassen sich dann freilich aber hier nachweisen: theoretisch zuerst in einer Beschreibung des Zustands der Gesellschaft, die deshalb den Auftakt der Untersuchung geben muss.

*Zweitens:* In der Konstitution und Transformation der Arbeitsgesellschaft wirkt ein Mechanismus, der Arbeit und die Arbeitsgesellschaft jeweils an- und durch einander laufend reorganisiert und der vermittelt ist über die gesellschaftliche Aneignung von Arbeit. Diesen Mechanismus möchte ich – eine Begründung noch schuldig bleibend – vorläufig so beschreiben: Was Arbeit ist, ergibt sich aneignend aus den Bedingungen der Arbeitsgesellschaft, gleichso formt die Organisation von Arbeit den Zustand der Arbeitsgesellschaft. Dabei verbindet sich, weil die Arbeitsgesellschaft als solche bestimmte Anforderungen an Arbeit als Institution stellt, mit Arbeit aber eine ganz bestimmte Auffassung von Offenheit, die, weil dieses einflussnehmende Verhältnis wechselseitig ist, die Idee eines Wesens von Arbeit (praktisch als Forderung der Institution an die Gesellschaftsform und theoretisch als Ziel dieser Untersuchung) zulässt. Von einer Untersuchung, die dies leisten soll, wird hiermit also ganz konkret zunächst ein Bild einer Arbeitsgesellschaft eingefordert, das in der Lage ist, überhaupt auf ein Arbeitsverständnis hinzulaufen; das also bestimmte Momente enthält und akzentuiert: Es muss etwa betonen, dass dieses Arbeitsverständnis auf ein Vorverständnis rekurriert, weil sich das, was Arbeit ist, in dieser Arbeitsgesellschaft aus ihren normativen und strukturellen Bedingungen, den aktuell herrschenden Auffassungen *von*, sowie gesellschaftlichen, ökonomischen und subjektiven Ansprüchen *an* Arbeit ergibt: aus einem gültigen, d. h. praktisch wirksamen *Narrativ* von ihr. Gleichzeitig muss es von diesem Vorverständnis so weit weg sein, dass es ihm gegenüber eine kritische Distanz wahren kann.

*Drittens:* Deshalb also muss das Bild von Arbeit als Ergebnis eines gesellschaftlichen bzw. – in einem institutionellen Arbeitsverständnis – institutionellen Transformationsprozess und mithin als kritikfähig und ablösbar gezeigt werden; in etwa so, wie Hegel die Wandlung der Institutionen der bürgerlichen Gesellschaft beschreibt.<sup>1</sup> Auch in der sozialwissenschaftlichen Auseinandersetzung damit ist die Auffassung von der Wandlung von Arbeit und Arbeitsgesellschaft als laufende Transformation

---

<sup>1</sup> Konkret muss Hegels Auffassung hier aber noch nicht befragt werden, weil sich, so werde ich zeigen, die Beschreibung der gegenwärtigen Arbeitsgesellschaft als *Zwischenstand* eines Transformationsprozesses aus der theoretischen Aneignung gesellschaftlicher Praxis von selbst ergibt.

inzwischen eine gängige Darstellung, die zumeist ausgeht von der Diagnose eines *Leidens* daran und Arbeit vor dem Hintergrund bestimmter *Probleme von Arbeit* verhandelt.<sup>2</sup> Wo diese *Probleme* nämlich produktiv Auskunft geben über den Zustand der Arbeitsgesellschaft, sind sie theoretisch und praktisch auch der Anlass für ein neues Arbeitsverständnis, das aus ihnen herausführt. Als Negativfolie dieses Arbeitsverständnisses als Botschafterin der Mechanismen, die diese Probleme verantworten, sowie als Botschafterin der Mechanismen der Arbeitsgesellschaft selbst.<sup>3</sup>

Angestoßen ist von diesen vorläufigen, zum Teil noch intuitiven Deutungen aus nun ein vielversprechender Untersuchungsgang hin zu einem Arbeitsverständnis, das die bisherigen Deutungsschwierigkeiten von Arbeit ausräumt: Auf ihm ist es möglich, ein Arbeitsverständnis so aus einem Bild der Arbeitsgesellschaft abzuleiten, dass dieses Arbeitsverständnis tatsächlich für diese Arbeitsgesellschaft auf ihrer aktuellen Entwicklungsstufe gilt. Dabei ist dieses Arbeitsverständnis trotz seiner Gebundenheit an und Herkunft aus diesem Bild aber ausdrücklich nicht affirmativ, sondern kritisch.

Diese Haltung wird erzeugt und aufrechterhalten durch die Rekonstruktion eines Wesens von Arbeit. Sie ist für jede durchdringende Theorie von Arbeit essenziell, gerade weil Arbeit und die Arbeitsgesellschaft in einem dynamischen Mechanismus aneinander *aufgehen*<sup>4</sup>. Dieser Mechanismus bewirkt sodann auch, dass sich die Probleme von Arbeit in der Festschreibung eines neuen Arbeitsverständnisses aus immanenter Perspektive kaum hintergehen lassen: Ein aus der Arbeitsgesellschaft geworfener Blick auf Arbeit ist blind oder im besten Fall kurzsichtig für die Ursachen der Probleme von Arbeit, die sich aus der Anlage der Arbeitsgesellschaft selbst und der Rolle von Arbeit in ihr ergeben sowie für die wirksamen, laufenden Transformationsprozesse. Wo aber die Arbeitsgesellschaft die *Wirkungsstätte* von Arbeit ist und die Gestalt beider sich dynamisch auseinander ergibt – Arbeit in der bürgerlichen Gesellschaft also letztlich das ist, was sie in der

---

<sup>2</sup> Es ist ein in der Diskussion um Arbeit vergleichsweise häufiger Zugang, die Wandlung von Arbeit und der Arbeitsgesellschaft ausgehend von den Leiden, die sie verursachen, zu fassen und dann etwa als *Prekarisierung* oder *Pathologisierung* zu verschlagworten. Diese Perspektive überführt die individuellen Leiderfahrungen also in die Diagnose eines bestimmten gesellschaftlichen Zustandes, der dann – auch als Ausweg aus dem individuellen Leiden – kritisch befragt wird. Dabei ist es keineswegs unstrittig, ob diese Problembeschreibung als Anlass immer eine konkrete Leiderfahrung braucht oder ob – wofür etwa Herbert Marcuse argumentiert – heikle Entwicklungen auch an sich, d. h. zunächst theoretisch problematisierbar sind. Diese Diskussion möchte ich hier nicht führen und mich – auch angesichts meines Untersuchungsgegenstandes – für einen praktischen, anlassgebundenen Zugang entscheiden, der sich außerdem für Fragstellungen an Arbeit anbietet. Deshalb, so möchte ich hier zeigen, sind diese Leiderfahrungen ein tauglicher, sehr produktiver Ausgang, diese Probleme und die sie verursachenden Mechanismen zu identifizieren.

<sup>3</sup> Sofern sich die Probleme von Arbeit nämlich als Symptome für einen bestimmten Zustand der Arbeitsgesellschaft begreifen lassen, ist ihre Betrachtung nicht nur hilfreich für das Verständnis und dann für die kritische Aneignung oder Lösung dieser Probleme, sondern auch für die Beschreibung des Zustands der Arbeitsgesellschaft. Denn: Wo sie zu tun haben mit der Rolle von Arbeit in der Arbeitsgesellschaft, sind von ihnen aus auch Aussagen über Arbeit selbst möglich.

<sup>4</sup> Zeigen will ich hier einen Mechanismus, der zugleich Arbeit und die Arbeitsgesellschaft formt, in einem dynamischen, rekursiven und schließlich daraus konstituierenden Prozess.

bürgerlichen Gesellschaft in ihrem gegenwärtigen Zustand *ist* und eine Beschreibung von ihr außerhalb dieser mehr oder weniger aus dem Leeren kommt und dann ins Leere läuft – kann eine befragbare Beschreibung von Arbeit nur aus der theoretisch unvoreingenommenen *Befragung* der Arbeitsgesellschaft und schließlich von Arbeit selbst gelingen.

Deshalb muss sich diese Befragung nun den Vorüberlegungen anschließen. Mit ihr lässt sich vor dem Hintergrund der These einer Transformation der Arbeitsgesellschaft die gängige immanente Perspektive immerhin ein Stück dadurch erweitern, dass eben nicht primär die *Phänomene* der Wandlung, sondern die zugrundeliegenden *Prozesse* beschrieben werden; unbedingt auch eingedenk der Genese der Wandlung. So muss die theoretisch produktive, kritische und zugleich aneignende Beschreibung des Status Quo der (vorerst noch so zu bezeichnenden) *Neuen Arbeitsgesellschaft* mit einer Skizze der von ihr abgelösten Lohnarbeitsgesellschaft beginnen, wobei der Fokus auf den *Brüchen* oder Widersprüchen der Transformation der gesellschaftlichen Konfiguration liegen muss.

## 1.1 Die alte Lohnarbeitsgesellschaft: Partizipation durch Arbeit

Für mein Vorhaben genügt es, die in dieser Hinsicht wesentlichen Kennzeichen der alten Arbeitsgesellschaft als Lohnarbeitsgesellschaft zu zeigen: Ihre Errungenschaften wie ihre kritikwürdigen Leerstellen, die die Transformation der Arbeitsgesellschaft schließlich in eine ganz bestimmte Richtung gelenkt haben.

Charakteristisch für die Arbeitsgesellschaft der industriellen Moderne<sup>5</sup> waren ihre relative Tätigkeits- und Ortsgebundenheit. Die üblicherweise langfristig angelegten Beschäftigungsverhältnisse der sogenannten *klassischen Erwerbsbiografie* waren fast immer betrieblich gebunden, sozialversicherungspflichtig und tariflich geschützt, getragen von einer kooperativen, konsens- und weiterbildungsorientierten Beziehung zwischen Arbeitnehmenden und Arbeitgebenden. Sie versprachen damit Entwicklung, soziale Sicherheit und Anerkennung, die „[...] sich nicht nur in dem Zuwachs an Wohlstand für die Arbeitnehmer [entfaltete; WKD], sondern auch in den durch die industriellen Beziehungen ermöglichten Partizipationsrechten der Arbeiter auf betrieblicher und überbetrieblicher Ebene“<sup>6</sup>. Die Kehrseite einer Aussicht auf einen sicheren Status als Raum für persönliche Entwicklung, gesellschaftliche Teilhabe und einen vergleichsweise soliden Wohlstand waren die relative Monotonie und Fremdbestimmung der tayloristisch organisierten Arbeitsteilung

---

<sup>5</sup> Ein zwar knappes, aber nachvollziehbares und für meinen Zwecke genügendes Bild von der Arbeit in der industriellen Moderne zeichnet Hanns-Georg Brose in der Einleitung des von ihm herausgegebenen Sammelbandes zu hier diagnostizierten *Reorganisation der Arbeitsgesellschaft*. Die folgende Darstellung folgt im Wesentlichen der Broses und der Claudia Zenkers im selben Sammelband. Vgl. Brose 2000, S. 10 ff. Sowie: vgl. Zenker 2000.

<sup>6</sup> Brose 2000, S. 12.



und der weitestgehende Ausschluss von Frauen in einer androzentrischen Arbeitsgesellschaft. Die Lebensführung war durch Erwerbsarbeit bestimmt, wenngleich Arbeit relativ klar von den anderen Bereichen des Lebens getrennt war.

Das hervorstechendste Charakteristikum dieser sogenannten *Lohnarbeitsgesellschaft*<sup>7</sup> war ihre vergleichsweise Starre; Arbeit war hier eine mehr oder weniger abgeschlossene Institution, die sich deutlich von anderen Bereichen differenzierte. Das galt sowohl in normativer, als auch in praktischer Hinsicht, was also die grundlegenden (auf Arbeit bezogenen) Wertvorstellungen und die relative Beschränktheit der Arbeitstätigkeit auf den Arbeitsort oder Arbeitszusammenhang betrifft. Arbeit besaß eine exklusive Bindungskompetenz, die vermittelt war durch den Zusammenhang von Lohn und Leistung; sie sollte zuallererst für soziale Sicherheit sorgen, war Instrument und Ort – letztlich: Institution – individueller und sozialer Subsistenzsicherung, aber auch sozialer Anerkennung.

In dieser Form ließ sich die Arbeitsgesellschaft klar als Lohnarbeitsgesellschaft charakterisieren; sie beantwortete die Soziale Frage mit einer funktionierenden und über sich selbst hinaus produktiven Beziehung zwischen Lohn und Leistung. *Entlohnung*, so zeigt Robert Castel, war eben nicht nur die (einmalige) monetäre Vergeltung einer konkreten Arbeitstätigkeit, sondern die Anerkennung des geleisteten Beitrags, die dann auch bestimmte Rechte und Leistungen außerhalb des Arbeitsverhältnisses und weitergefasste soziale Teilhabe zugänglich machte<sup>8</sup>. Der lange Arm der Erwerbsarbeit, ihre angesprochene lebensweltliche Bedeutung, reichte auf individueller Ebene hin zu langfristiger und von Erwerbsarbeit nur noch mittelbar abhängiger materieller Subsistenzsicherung. Auf gesellschaftlicher Ebene konstituierte das Erwerbsmoment eine bestimmte Form sozialer Kooperation, die auf eben jene materielle Subsistenzsicherung und damit auf ein gemeinsames Interesse zielte. Das Ergebnis war eine Arbeitsgesellschaft mit recht tragfähiger, aber eben nicht untadeliger Architektur.

Denn: Aus individueller Perspektive blieben die Pfeiler dieser Arbeitsgesellschaft durchaus fragwürdig. Die Kehrseite der relativ guten sozialen Absicherung war der enge Anschluss an die Bedingungen eines hierfür vorausgesetzten Arbeitsverhältnisses; auch ganz generell in der Hinsicht, dass sich soziales Eingebundensein an ein Arbeitsverhältnis knüpfte. So, rekonstruiert Robert Castel, war das Leben der Tätigen und ihrer Familien, die Anlage gesellschaftlichen Zusammenlebens, weitestgehend von den Bedingungen dieser relativ starren Arbeitsverhältnisse bestimmt<sup>9</sup>, was freilich soziale Zwänge und

---

<sup>7</sup> Ich lege hier im Wesentlichen das Bild der Arbeitsgesellschaft zugrunde, das Robert Castel in *DIE METAMORPHOSEN DER SOZIALEN FRAGE* (2000) als das einer von ihm so genannten Lohnarbeitsgesellschaft zeichnet. Vgl. Castel 2000.

<sup>8</sup> Vgl. Castel 2000, S. 283 f.

<sup>9</sup> Vgl. auch Eggebrecht u. a. 1980, S. 335 ff.

Ungleichheiten<sup>10</sup> und mit sich brachte, die kaum Raum für die Befriedigung individueller Bedürfnisse gaben und dann Ansprüche individueller Selbstverwirklichung in den Hintergrund treten ließen. Auch die Arbeit selbst, d. h. die Arbeits-, Produktions- oder Tätigkeitsabläufe und die Arbeitshandlungen der Tätigen, waren meist nach wissenschaftlicher Arbeitsorganisation optimiert und streng vorgegeben<sup>11</sup>; auch hier gab es kaum Spielräume für eigene Entscheidungen, Kreativität oder Anpassung an sich ändernde, individuelle Bedürfnisse.<sup>12</sup>

Vernehmlich problematisiert wurde diese Organisationsweise von Arbeit erst, als existenzielle Sorgen in der Masse der Gesellschaft weitestgehend abgebaut waren und auf der Grundlage einer relativ stabilen sozialen Lage das Individuum und dessen individuelle Ansprüche in den Fokus rückten. Wo es in der Lohnarbeitsgesellschaft um Identitätsbildung ging, die sich nun anders in den Vordergrund drängt, war die Bindung der individuellen Identität an eine soziale erdrückend eng und so gut wie unauflöslich. Was für einen vergleichsweise hohen sozialen Wohlstand und insbesondere auch für die tragende *Kollektivierung*, wie Castel schreibt, für die Herausbildung einer sozialen Identität, das Gefühl der Zugehörigkeit und den Abbau von sozialen Ungleichheiten förderlich war – eingeschlossen sind hier auch die neuen Konsummöglichkeiten, die nun die vergleichsweise sicheren Einkommen eröffneten – bedeutete für die einzelne Person gleichsam Autonomieverlust. Dieser schien nun aber widerruflich.

## 1.2 Autonomie vor Absicherung: Die Herausbildung einer neuen ideologischen Konfiguration der Arbeitsgesellschaft

So schien also die soziale Frage im 20. Jahrhundert für das soziale Subjekt relativ gut beantwortet zu sein, für das individuelle Subjekt jedoch nicht. Dieses wird dann kritisch, wie Eve Boltanski und Luc Chiapello zeigen, die „Genese einer neuen ideologischen Konfiguration“ auslösen, die fatalerweise aber weniger dem subjektiven Geist im Bilde Hegels, als vielmehr einem neuen *kapitalistischen Geist* zur Geburt verhilft, der die Architektur der Arbeitsgesellschaft grundlegend verändern und die gezeigten, mit Arbeit verbundenen Probleme mitverursachen wird.

Dieser *Geist* ist im theoretisch aussichtsreichen Begriff von Boltanski und Chiapello jene Ideologie, durch die der Kapitalismus kritische Strömungen aufnimmt und so seine Rechtfertigungsfähigkeit bewahrt.<sup>13</sup> Konkret ist seine Genese deshalb eine Reaktion auf sozialkritische Forderungen an Arbeit

---

<sup>10</sup> Vgl. Castel 2000, S. 286.

<sup>11</sup> Vgl. ebd., S. 290 f.

<sup>12</sup> Vgl. auch Eggebrecht u. a. 1980, S. 325 ff.

<sup>13</sup> Boltanski/Chiapello 2003, S. 39 ff.

und Arbeitsgestaltung: Auch nach sozialer Sicherheit, vor allem aber auf die Forderung einer von Boltanski/Chiapello sogenannten *Künstlerkritik* nach mehr Autonomie, Kreativität, Flexibilität, Partizipation und Authentizität<sup>14</sup>. Entscheidend dabei ist: Während nach 1968 der Sozialkritik mehr oder weniger unmittelbar Rechnung getragen und Zugeständnisse gemacht wurden<sup>15</sup>, die letztlich kollektiv errungen waren – mehr soziale Gerechtigkeit durch höhere Löhne und bessere soziale Absicherung; im Ganzen also das, worauf die gezeigte Bindungsleistung der Lohnarbeitsgesellschaft basiert und was die vergleichsweise gute soziale Absicherung in ihr hervorgebracht hatte –, konnten sich die Forderungen der Künstlerkritik erst in einem zweiten Schritt durchsetzen. Tatsächlich war diese Kritik nach den sozialen Verbesserungen, die die soziale Situation und auch das Selbstbewusstsein der Arbeitnehmenden gestärkt hatten, unausweichlich: Man sah, dass Lohnerhöhungen und bessere Sozialleistungen weder den sozialen Frieden wiederherstellen, noch die *Desorganisation der Produktion*<sup>16</sup> (verursacht etwa durch Streiks) beenden konnten<sup>17</sup>; zudem war das Bildungsniveau der Arbeitnehmenden gestiegen und ihre Tätigkeiten erforderten eine höhere und damit auch teurere Qualifizierung.<sup>18</sup> Im Zentrum standen deshalb Forderungen, die vor allem der Idee der Selbstverwirklichung durch Arbeit entsprachen: Verschiedene soziale Bewegungen stellten anhand der Problematisierung des ökonomischen Partizipationssystems des kapitalistischen Wirtschaftssystems nicht nur den Kapitalismus als solchen infrage, sondern bedrängten dort, wo die bereits etablierte Sozialkritik aufgrund ihrer eigenen Errungenschaften an Aktualität einbüßte, auch die Architektur der Lohnarbeitsgesellschaft:

„Der Kampf gegen Bürokratie und für mehr Autonomie am Arbeitsplatz hat den Anliegen wirtschaftlicher Gleichheit und Sicherheit der Ärmsten den Rang abgelaufen. Die – wie man damals sagte – »qualitativen« Forderungen erschienen als wichtiger, aber auch als revolutionärer als die »quantitativen« Forderungen, insofern sie die kapitalistischen Akkumulationsformen selbst ins Visier nahmen“<sup>19</sup>.

Während sich diese Kritik vor allem ausgehend von einer allgemein guten sozialen Absicherung und einem Anstieg des Bildungsniveaus formierte, wurde sie getragen von einem grundlegenden Wertewandel, der subjektbezogene Werte betonte. Was in dieser Hinsicht bezogen auf Arbeit noch nicht erreicht war – arbeitsvermittelte Autonomie und Räume für Selbstverwirklichung –, schien nun attraktiver als die quantitative und qualitative Festigung der bereits erlangten sozialen Sicherheit. Man erwartete, dass das Wirtschaftssystem diese neuen Werte aufnehmen und insbesondere in den Arbeitsbedingungen abbilden und verwirklichen würde: Flexibilität statt Starre, Gestaltungsspielräume

---

<sup>14</sup> Vgl. ebd., S. 215 ff.

<sup>15</sup> Vgl. ebd., S. 228 ff.

<sup>16</sup> Vgl. ebd., S. 220 ff.

<sup>17</sup> Vgl. ebd., S. 238.

<sup>18</sup> Vgl. ebd., S. 226 ff.

<sup>19</sup> Ebd., S. 227 f.

statt fester Vorgaben, Fokussierung auf Individualität statt auf Kollektivität. Auf Seiten der Arbeitgebenden setzte sich indes die Auffassung durch, dass „repetitive Arbeitsprozesse ohne Eigenverantwortung und Autonomie, zeitliche Leistungsbemessung und eine wissenschaftliche Arbeitsorganisation [...] für junge Arbeitskräfte, die zum größten Teil über einen Schulabschluss verfügen, nicht mehr angemessen [sind]“<sup>20</sup>. Darüber hinaus fürchteten sie wohl, dass Arbeitnehmende aufbegehren könnten oder sich für die einfachsten Arbeiten keine Arbeitskräfte mehr finden ließen. So wurden Zugeständnisse gemacht, die – zunächst und scheinbar – den Raum für Autonomie boten, nach dem die kritischen Kräfte verlangten:

„Dass man sich auf die Verbesserungen der Arbeitsbedingungen, die »Bereicherung der Arbeitsaufgaben« oder beispielsweise auch auf flexiblere Arbeitszeiten konzentriert, fördert die Zustimmung eines Teils der Arbeitnehmer, weil diese Maßnahmen anders als die Kollektivaktionen individuelle Vergünstigungen boten [...]. Neu daran ist jedoch vor allem, dass die Autonomieforderung als berechtigt anerkannt, ja dass sie zu einem absolut zentralen Wert der neuen Industrieordnung erklärt wird“<sup>21</sup>.

Verschiedene Autor\*innen weisen ähnlich wie Boltanski/Chiapello als Basis dieser arbeitsorganisatorischen Veränderungen einen grundlegenden Wertewandel aus, der sich in den westlichen kapitalistischen Gesellschaften ungefähr seit den 1970er Jahren vollzieht: So zeigt etwa der amerikanische Politologe Ronald Inglehart (mit Blick auf die Veränderung gesellschaftlich geteilter Werte) einen *Prozess der Individualisierung*, der mit wachsendem Wohlstand weg von *Überlebens-* hin zu *Selbstverwirklichungswerten* führt; Inglehart spricht von einem Wandel von materialistischen hin zu postmaterialistischen Werten. Dabei, so seine Auffassung, beeinflusst die wirtschaftliche Entwicklung die kulturelle Transformation und umgekehrt.<sup>22</sup> Tatsächlich – das zeigen etwa Boltanski/Chiapello – wurde die Forderung nach einer subjekt- und bedürfnisorientierten Arbeitsorganisation erst relevant, als bereits eine relativ gute soziale Absicherung erreicht war; und diese Neuausrichtung erwies sich dann auch als wirtschaftlich vorteilhaft. Von einem „gesellschaftliche[n] Individualisierungsschub“<sup>23</sup> spricht Mitte der 1980er Jahre im Rückblick auch Ulrich Beck und zeigt, wie dieser neue Formen sozialer Kooperation hervorbringt. Robert Castel zeigt indes eine kulturell getragene „Entkollektivierungs- oder Reindividualisierungstendenz“, die – so Norbert Elias’ Diagnose bereits Mitte des 20. Jahrhunderts – eine *Gesellschaft der Individuen hervorbringe*<sup>24</sup>.

So regt also dieser Wertewandel eine neue Gesellschaftsform an, die entsprechend seinen Imperativen geformt ist und – in der Bindung der erstrebten Selbstverwirklichung an Arbeit – der *neuen*

---

<sup>20</sup> Ebd., S. 239.

<sup>21</sup> Ebd., S. 243.

<sup>22</sup> Vgl. Inglehart 1995 und 1998 sowie Inglehart/Welzel 2005.

<sup>23</sup> Vgl. Beck 1986, S. 119.

<sup>24</sup> Vgl. Elias 1991 (= DIE GESELLSCHAFT DER INDIVIDUEN; 1939).

*Arbeitsgesellschaft* ihr Gepräge gibt. Diesen Wandel muss ein gültiges, d. h. aneignungsfähiges Arbeitsverständnis aufnehmen.

### *Ein Wertewandel als normative Subjektivierung*

In die Diskussion um den gegenwärtigen Zustand von Arbeit und Arbeitsgesellschaft lässt sich diese Diagnose eines grundlegenden Wertewandels sehr produktiv mit Hilfe von Martin Baethges Begriff der *normativen Subjektivierung* überführen.<sup>25</sup> Baethge kann damit fassen, dass dieser Wertewandel durch die Subjekte getragen wird und die subjektive wie gesellschaftliche Aneignung von Arbeit verändert. So wirkt er auf die Arbeitsgesellschaft: Seinem Herkommen entsprechend als durchdringende Subjektivierung, die auch gesellschaftlich geteilte Werte und gerade Werthaltungen gegenüber Arbeit umfasst.

Im Kern ist diese *normative Subjektivierung*, die theoretisch einen sehr aufschlussreichen Blick auf die Arbeitsgesellschaft ermöglicht, Ausdruck des Bedürfnisses, die eigene Subjektivität in die Arbeit einzubringen, den *subjektiv gemeinten Sinn* (Max Weber), den die Tätigen nun an Arbeit herantragen, zur Geltung kommen zu lassen.<sup>26</sup> Ins Bild kommt hier noch einmal die Lohnarbeitsgesellschaft, die mit ihren Errungenschaften als Ausgang dieser Entwicklung gesehen werden muss: Wo der ursprüngliche *Basisanspruch* an Arbeit – das Geldverdienen – „[a]uf dem Niveau relativ guter und für die Mehrheit auch sicher erscheinender Einkommen [...] in den Hintergrund treten“<sup>27</sup> kann, wird das Bedürfnis nach „innerlicher Beteiligung“<sup>28</sup> der Person und Bestätigung der eigenen Kompetenzen sowie der „Rückbezug auf die eigene Emotionalität und Persönlichkeitsentfaltung“<sup>29</sup> präsent und fundiert ein „subjektzentriertes Arbeitsverständnis“<sup>30</sup>, das normativ getragen und dann auch relevant ist und sich schließlich selbst verfestigt. So hat die Entwicklung der Arbeitsgesellschaft selbst hin zu einer *sicheren und abgesicherten* Gesellschaft diese Entwicklung befördert, die nun entsprechend auf Arbeit und Arbeitsorganisation und schließlich auf die Lebenswelt (zurück-)wirkt<sup>31</sup>, wo sie die alte Arbeitsgesellschaft ins Wanken bringt: Nämlich dort, wo sie die Werthaltungen an Arbeit verändert und dann ein neues Arbeitsverständnis einfordert, das diese veränderten Werthaltungen kritisch aufnimmt.

---

<sup>25</sup> Vgl. Baethge 1991.

<sup>26</sup> Vgl. ebd., S. 7.

<sup>27</sup> Ebd., S. 9.

<sup>28</sup> Ebd.

<sup>29</sup> Ebd., S. 7 f.

<sup>30</sup> Ebd., S. 11.

<sup>31</sup> Vgl. ebd., S. 6.

### 1.3 Subjektivierte Arbeit als Gestalterin einer subjektivierten Arbeitsgesellschaft

Wie die neue Arbeitsorganisation, auf die dieses Arbeitsverständnis zu rekurrieren hat, konkret aussieht, welchen sozialen Wandlungsprozessen sie sich verdankt und welche sie schließlich auslöst, lässt sich relativ gut anhand des von Boltanski/Chiapello aufgemachten Vergleich der Managementdiskurse der 1960er und 1990er Jahre zeigen; diese Einordnung ist außerdem relevant für meiner spätere Auseinandersetzung mit der Debatte um Arbeit. In genau diese Zeitspanne fällt die Genese des neuen kapitalistischen Geistes, der als Ergebnis des gezeigten Wertewandels gedeutet werden muss und der die Arbeitsgesellschaft heute im Wesentlichen formt: Während in den 1960er Jahren das Unternehmen (als solches) im „Zentrum des Gesellschaftskonzepts“<sup>32</sup> stand und eine „allgemeine Übereinstimmung darin [herrschte; WKD], ihm herausragende Bedeutung für das Allgemeinwohl zuzusprechen, nicht allein wegen des erwirtschafteten Wohlstandes, sondern auch aufgrund seiner Arbeitsorganisation und der Natur der Chancen, die es bietet“<sup>33</sup>, rückt man in den 1990er Jahren von dieser affirmativen Haltung ab. Auf der Basis des schon erwirtschafteten Wohlstandes sollte für die einzelne Person nun größere Freiheit möglich sein, auch verstanden als persönliche Weiterentwicklung. Statt auf Bindung setzt man auf Flexibilität, Kreativität, Reaktivität, offenere Verantwortlichkeiten und weitergefasste Kommunikation. Die Hoffnung war, dass das neue Modell „wirkliche Autonomie“ [bietet; WKD], basierend auf Selbstkenntnis und Selbstentfaltung und nicht auf jener falschen Eigenständigkeit, die durch Laufbahndenken, Aufgabendefinitionen und Sanktionssystemen aus Bestrafung und Belohnung wie noch in den 1960er Jahren begrenzt wird“<sup>34</sup>.

Entsprechend dem, was die veränderten Werthaltungen gegenüber Arbeit zeitigen, charakterisiert die gegenwärtige Diskussion um Arbeit die sich herausbildende *Neue Arbeit* als subjektiviert, entgrenzt und flexibilisiert. Ganz allgemein hat Arbeit aus subjektiver Sicht an Bedeutung gewonnen und ist in verschiedener Hinsicht und anders lebensweltlich relevant(er) geworden. Tatsächlich spiegelt diese Beschreibung einigermaßen treffend die Ambivalenz und Tragweite der veränderten Arbeitsorganisation wider, aus individueller wie aus sozialer Perspektive. Pointiert und auf die Probleme dieser neuen Arbeit fokussierend und mit den Deutungen und in den Schlagworten der gegenwärtigen Debatte darum – insbesondere: *Flexibilisierung, Entgrenzung und Subjektivierung* – lässt sich diese neue Arbeitsorganisation dann folgendermaßen beschreiben:<sup>35</sup>

---

<sup>32</sup> Ebd., S. 130.

<sup>33</sup> Ebd.

<sup>34</sup> Ebd., S. 135.

<sup>35</sup> Auch hier kann und möchte ich wieder keine vollständige Charakterisierung vornehmen. Stattdessen will ich mich auf die – im Großen und Ganzen – Quintessenz der sozialwissenschaftlichen Debatte um Arbeit stützen, ihre Ergebnisse pointieren und zusammenführen.

*Flexibilisiertes* Arbeitshandeln ermöglicht der einzelnen Person scheinbar größere Freiheit, bürdet ihm aber auch mehr Verantwortung, Organisation und größere Risiken auf, was letztlich die Grenzen zwischen Arbeits- und Lebenswelt verflüssigt und tradierte, tragende Sozialstrukturen verändert. Diese *Entgrenzung* von Arbeit meint nicht nur die Umgestaltung betrieblicher Beziehungen durch Heimarbeit oder Outsourcing<sup>36</sup>, sie bewirkt davon abgesehen und dem übergeordnet auch eine neue Form der Arbeitsorganisation, mittels derer Unternehmen verstärkt versuchen, „[...]die ehemals abgegrenzten lebensweltlichen Ressourcen [der Arbeitnehmenden; WKD] dem Betrieb zugänglich zu machen und zu verwerten“<sup>37</sup>. Allgemein gesprochen erkennen

„Unternehmen [...] die private Lebenswelt von Beschäftigten zunehmend als eine Sphäre, in der einerseits für die Erwerbsarbeit relevante Kompetenzen entwickelt werden, aus der andererseits auch verwertbare Ressourcen – in neuer Qualität und Quantität – mobilisiert und in die Erwerbsarbeit eingespeist werden sollen“<sup>38</sup>.

In der *Subjektivierung* seiner Arbeit wird die Individualität der Arbeitnehmenden wirtschaftlich funktional<sup>39</sup>, er stellt nicht mehr nur seine Arbeitskraft in den Dienst des Unternehmens, sondern viel mehr als bisher seine Persönlichkeit als Ganzes. Das bringt ihm einerseits mehr Eigenverantwortung, Gestaltungsspielraum und Autonomie, zwingt aber auch zu Selbstorganisation und Selbststrationalisierung<sup>40</sup>, was vielfach überfordert und ein bedeutender Einbruch der Arbeits- in die private Lebenswelt ist, die die Eigenschaft des Individuums überbetont, ein Wirtschaftssubjekt zu sein. Die Spitze dieser Entwicklung ist der sogenannte *Arbeitskraftunternehmer*: Idealerweise individuell hochqualifiziert und spezialisiert, arbeitet er selbstkontrolliert und rationalisiert und vermischt damit notwendig Privates und Berufliches. Seine flexible, autonome Arbeitsweise und die guten Karrierechancen bezahlt er oft mit Selbstausbeutung, schlechter sozialer Absicherung, unklaren Zukunftsaussichten und hohem privaten Risiko.<sup>41</sup> Zwar ist der Arbeitskraftunternehmer, wie Pongratz und Voß im Jahr 2000 befürchteten, nicht „zu einem *neuen gesellschaftlichen Leittypus* für Arbeitskraft“<sup>42</sup> geworden, darüber hinaus nicht in allen Branchen präsent und auch längst nicht mehr Protagonist der Diskussion um Arbeit. Aber immer mehr Menschen, vor allem Medienarbeiter, Kreative, Berater oder Dozenten werden ganz oder tendenziell<sup>43</sup> als (Schein-)Selbstständige zu *Unternehmern ihrer selbst*<sup>44</sup>. Sie sind die Personwerdung der neuen, postfordistischen Arbeitsstrukturen, die Individualität und Autonomie fördert und in verschiedener Hinsicht umfassend auf die Ressourcen der Tätigen zugreift, um ihnen einerseits mehr Raum zu geben, sie aber

---

<sup>36</sup> Vgl. Pongratz/Voß 2000, S. 225.

<sup>37</sup> Schweiger/Peitler 2010, S. 354.

<sup>38</sup> Jürgens 2006, S. 60.

<sup>39</sup> Vgl. Schweiger/Peitler 2010, S. 348.

<sup>40</sup> Vgl. ebd., S. 350.

<sup>41</sup> Vgl. ebd., S. 356.

<sup>42</sup> Vgl. Pongratz/Voß 2000, S. 229.

<sup>43</sup> Vgl. ebd., S. 191 ff.

<sup>44</sup> Vgl. ebd., S. 227.

andererseits – auch bis hin zur Selbstaussbeutung – wirtschaftlich zu nutzen, während mit der immer größeren Verbreitung dieser Art der Arbeitsorganisation die Abgrenzung immer schwerer fällt.

Tatsächlich fällt es Arbeitgebenden wie Arbeitnehmenden leicht, eine neue, den künstlerkritischen Forderungen entsprechende Ordnung zu etablieren, scheint eine meritokratische Ausrichtung des Arbeitsmarktes, mit der die individuelle Leistung den Lohn als allerersten Integrations- und Sicherungsfaktor ablöst, doch in beiderseitigem Sinne zu sein. So tragen die Arbeitgebenden der neuen Autonomieforderung in der Arbeitsorganisation nicht allein aufgrund des gesellschaftlichen Drucks oder aus Angst vor Einflussverlust Rechnung; ihr nachzugeben ist auch unternehmerisch vorteilhaft. Paradoxerweise – hier greife ich kurz vor, um die anschließende Untersuchung zu begründen und die sich anschließende Problemstellung in den Fokus zu rücken – führt dann „[g]erade die Individualisierung der Arbeitsbedingungen und des Besoldungssystems[...] auch dazu, dass die Arbeitgeber wieder die Oberhand gewinnen“<sup>45</sup>. Wo neue Räume für individuelle Bedürfnisse und deren Entfaltung entstehen, beanspruchen auch unternehmerische Bedürfnisse diese neue Weiträumigkeit und Beweglichkeit für sich, was letztlich nicht nur zu Lasten von Dauerhaftigkeit, Verbindlichkeit und schließlich sozialer Sicherheit geht, sondern darüber hinaus der Arbeitsgesellschaft verheerende Widersprüche aufbürdet, die schließlich – so werde ich zeigen – in die Krise führen.

Damit sind freilich weder alle Phänomene erfasst, die die veränderte Arbeitsorganisation hervorbringt, noch alle Probleme beschrieben, die sie zeitigt. Die Beschreibung zeigt, aber dass die Phänomene miteinander verschmelzen: Flexibilisierung, Entgrenzung und Subjektivierung von Arbeit verweisen aufeinander, begünstigen oder bedingen einander und bringen zum Teil ähnliche Phänomene oder Organisationsweisen hervor.

Diesen Gedanken will ich hier zunächst so fassen, dass sich ihnen eine gemeinsame Grundbewegung unterstellen lässt; dann wären sie Ausdruck der Veränderung von Arbeit bzw. Arbeitsorganisation ausgehend von einer bestimmten *Haltung* und hin auf eine bestimmte *Haltung*, die Arbeit schließlich durch sie einnimmt: Arbeit ist das ebenso – konkret: subjektiviert – geformt. Dem gezeigten Wertewandel entsprechend kommt als Quelle dafür jene von Baethge in Spiel gebrachte normative Subjektivierung in Frage. Und tatsächlich, so zeigt meine Skizze der neuen Arbeitsorganisation, existiert hier eine ambivalent wirksame Überbetonung von Subjektivität und individueller Leistung unter dem Gebot flexibler Organisation und individueller Gestaltung, wodurch Arbeit (als Institution) in

---

<sup>45</sup> Boltanski/Chiapello 2003, S. 243.



verschiedener Hinsicht, in verschiedene Richtungen und mit ganz unterschiedlichen, bei Weitem nicht absehbaren Folgen an Offenheit gewinnt.

Diese These ist freilich erklärungsbedürftig. Zunächst kann ich festhalten, dass die gegenwärtige sozialwissenschaftliche Debatte um Arbeit meine These bestätigt und einige Autor\*innen gleichfalls Subjektivierung zum Grundtatbestand oder zur *Grundbewegung* der gegenwärtigen Transformation von Arbeit und Arbeitsgesellschaft erklären: „Die gegenwärtigen Beschreibungen von Arbeit“, so schreibt etwa Karin Lohr, „rücken Subjektivierungsprozesse in den Vordergrund“<sup>46</sup>; etwa im gleichen Maße, so lässt sich aus Gottfried Schweigers Bild subjektivierter Arbeit herauslesen, wie Subjektivierung „als Trend allgemeiner gesellschaftlicher Entwicklung verstanden“<sup>47</sup> werden kann. Die kritische Debatte darum hatte, wie gezeigt, Martin Baethge mit seiner Beschreibung normativer Subjektivierung in eine gesellschafts- und gerade nicht bloß subjekttheoretische Richtung gelenkt: Baethge problematisiert, dass die Subjektivierung von Arbeit „in zentralen Bereichen eine Aufweichung ihrer etablierten Ausdrucksformen und Regulationsmuster [...]“ bewirkt und darüber hinaus „den traditionellen (freilich institutionell bis heute als gültig unterstellten und verankerten) Modus von Identitätsbildung in und durch Arbeit in Frage“<sup>48</sup> stellt. Arbeitsinduzierte Subjektivierungsprozesse betreffen die Arbeitsgesellschaft, deren ganz bestimmte Identitätsbildungskompetenzen zwar offenbar noch immer intendiert, aber nicht mehr verbindlich sind.

Folgerichtig fokussiert die Debatte um Arbeit inzwischen auf dieses Spannungsfeld, das auch meiner Untersuchung Bühne, Requisiten und Handlungsträger bereitstellt: Wo nach der allgemeinen Absage an die Arbeitsgesellschaft v. a. in den 1980er Jahren diese Gesellschaftsform trotz oder gerade wegen all der antithetischen sozialen oder marktförmigen Praktiken als weiterhin gültig erklärt wird, wird nun die Frage nach den Bedingungen ihres Wandlungsprozesses gestellt, der ja gerade dahin zu gehen scheint, die traditionellen Kernkompetenzen der Arbeitsgesellschaft – soziale Integration, Bindung, soziale Absicherung – abzubauen.

Denn: Auf der anderen Seite gilt Arbeit weiter als gängige Integrationsform des sozialen Subjekts, auch, wenn sie gerade nicht zuverlässig als diese wirkt. Man ist sich in der sozialwissenschaftlichen Diskussion um Arbeit inzwischen wieder mehr oder weniger einig darüber, dass kapitalistische Gesellschaften nach wie vor Arbeitsgesellschaften sind: Arbeit gilt hier weiterhin als diejenige

---

<sup>46</sup> Lohr 2010, S. 248.

<sup>47</sup> Schweiger 2009, S. 48.

<sup>48</sup> Baethge 1991, S. 6.

Institution und Praxis, die für „wirtschaftliche Unabhängigkeit und soziale Anerkennung des Individuums“<sup>49</sup> sorgen soll. Sie erfüllt also einen *gesellschaftlichen Auftrag*, für den es (bislang) kein alternatives Instrument gibt. Die Teilnahme am gesellschaftlichen Leistungsaustausch durch Arbeit ist, das zeigt auch Angelika Krebs, nach wie vor der Schlüssel zu gesellschaftlicher Beteiligung<sup>50</sup>. Die Bindungsleistung von Arbeit ist also nach wie vor gefragt und konstitutiv für das Bild der Arbeitsgesellschaft; so hatte etwa Ralf Dahrendorf gezeigt, dass die Arbeitsgesellschaft ihrer Anlage nach eine von *Ligaturen* geprägte Gesellschaft ist, wobei gerade Arbeit für diese Ligaturen sorgt<sup>51</sup>.

In der *Neuen Arbeitsgesellschaft* kommt nun der Anspruch hinzu, dass Arbeit anders und stärker als bisher der Verwirklichung individueller Interessen, der Autonomie und Selbstverwirklichung zu dienen habe. Wo sich hinter der Forderung nach *sinnvoller* Arbeit ein Selbstverwirklichungsideal verbirgt, ist Arbeit fraglos Bezugspunkt dieses damit ausgedrückten Selbstverwirklichungsstrebens. Die normative Subjektivierung bewirkt eine Transformation oder Reorganisation der Arbeitsgesellschaft<sup>52</sup> in eine bestimmte Richtung, befragt sie aber weiterhin – und das ist hier entscheidend – als Arbeitsgesellschaft.

Was hier geschieht, ist nicht die Auf- oder Ablösung der Arbeitsgesellschaft, sondern ein *Strukturwandel*<sup>53</sup>. Entsprechend der Rolle von Arbeit in der Arbeitsgesellschaft trifft er den „ganzen“ Menschen<sup>54</sup> und seine Lebensbedingungen, weil Arbeit weiterhin – wie in der Lohnarbeitsgesellschaft – als Institution und Praxis von Existenz- und Subsistenzsicherung sowie sozialer Integration und Teilhabe und darüber hinaus stärker als bislang als Institution und Praxis individueller Selbstverwirklichung verstanden wird. Charakterisieren oder *verschlagworten* möchte ich diese neue Arbeitsgesellschaft deshalb als *subjektivierte Arbeitsgesellschaft*: Weil eine kulturell getragene Subjektivierung hier Grundbewegung der Transformation hin zu dieser Gesellschaftsform und in ihr dann derjenige Mechanismus ist, nach dem sich die gegenwärtige, hier infrage stehende Gestalt der Arbeit formt.

Ich möchte dem Bild der subjektivierten Arbeitsgesellschaft noch ein Detail hinzufügen, durch das, so meine ich, erst deutlich wird, woraus sich ihre Ambivalenzen und dann ihre Probleme ergeben. Konkret geht es um die Quellen ihrer Prägung: Bislang hatte ich einen kulturellen Wandel als Motor der Transformation ausgewiesen, nun kann ich zeigen, dass ein weiterer, mit ihr aber

---

<sup>49</sup> Castel 2011, S. 96.

<sup>50</sup> Vgl. Krebs 2002.

<sup>51</sup> Vgl. Dahrendorf 1980, S. 754 f.

<sup>52</sup> Vgl. Brose 2000, S. 9.

<sup>53</sup> Vgl. Schweiger 2009.

<sup>54</sup> Ebd., S. 40.

zusammenhängender Mechanismus diese Transformation ebenso befeuert und beide schließlich zusammen den gegenwärtigen Zustand der Arbeitsgesellschaft erzeugen; auch, weil dieser Mechanismus die gezeigte Subjektivierung in eine bestimmte Richtung lenkt und sie dann in ganz bestimmter Weise wirksam werden lässt.

## Vermarktlichung

Gemeint ist die *Vermarktlichung* von Arbeit als derjenige Mechanismus, durch dessen Wirkung Arbeit schließlich nach den Imperativen des kapitalistischen Marktes organisiert ist und der zusammen mit der normativen Subjektivierung das gesellschaftlich wirksame Bild subjektiver Arbeit erzeugt. Die Vermarktlichung von Arbeit wird hier zum Katalysator der Transformation der Arbeitsgesellschaft, wirksam aus einem (auch kritisch) beachtlichen Verhältnis: Sie speist sich aus der gezeigten Subjektivierung, ergänzt und verfestigt sie und erzeugt so letztlich das besondere, ambivalente Gepräge der daraus entstehenden neuen Arbeit und Arbeitsgesellschaft. Ingleharts Beschreibung der Wechselwirkung von wirtschaftlichen Entwicklungen und kulturellen Transformationsprozessen trifft hier also: So, wie sich schon der gezeigte Wertewandel hin zu Selbstverwirklichungswerten erst aus einer Position relativ guter sozialer Absicherung der breiten Masse der Bevölkerung heraus vollzog, zeitigt nun der kulturelle Wandel seinerseits eine wirtschaftliche Entwicklung, die sich – dem Wertewandel entsprechend – auch als Subjektivierung der Imperative des Marktes begreifen lässt: Die eigentlich von den Subjekten angestoßene und normativ getragene Subjektivierung gerät zu einer marktbezüglichen.

Wie lassen sich dieser Mechanismus und seine Wirkung auf Arbeit und die Arbeitsgesellschaft hier genau beschreiben? Von *Vermarktlichung* kann zunächst ganz allgemein dort gesprochen werden, wo „Bereiche, die vorher nicht marktförmig geregelt waren, marktförmig behandelt werden“<sup>55</sup>. Das betrifft gegenwärtig Arbeit, aber auch andere Lebensbereiche wie Gesundheit, Reproduktion, Beziehungen oder Sozialarbeit. Hatte Karl Marx 1847 (in *DAS ELEND DER PHILOSOPHIE*) noch vor einer „Zeit [...] der universellen Käuflichkeit“<sup>56</sup> gewarnt, beschrieben kein Jahrhundert später zuerst Max Weber (in *WIRTSCHAFT UND GESELLSCHAFT*; 1920) und Karl Polanyi (in *THE GREAT TRANSFORMATION*; 1944) diese *Kommodifizierung* schon sehr konkret, die kein *frivoles Experiment*<sup>57</sup> geblieben, sondern inzwischen zur Realität der Arbeitsgesellschaft geworden ist. Klaus Dörre spricht von einer *Radikalisierung der Marktökonomie*<sup>58</sup>, die auch Arbeit, ihre Rolle und unser Verhältnis zu ihr in eine bestimmte Richtung

---

<sup>55</sup> Jaeggi 2007.

<sup>56</sup> Marx, MEW Bd. 4, S. 69 (= *DAS ELEND DER PHILOSOPHIE*; 1847).

<sup>57</sup> Vgl. Polanyi 1995 (= *THE GREAT TRANSFORMATION*; 1944).

<sup>58</sup> Vgl. Dörre 2003.

hin verändert. Im Shareholder-Value-orientierten Finanzmarkt-Kapitalismus ist Arbeit nicht mehr bloß Marktteilnehmerin; sie wird normativ vom Markt reguliert, d. h. von normativen Prinzipien durchdrungen, die eigentlich nur für den Markt zu gelten hatten. Derart *entbettete* (Polanyi) ökonomische Imperative befeuern dann den gezeigten Subjektivierungsprozess und somit jene „schleichende[...] Erosion des arbeitgesellschaftlichen Prinzips, die individuelle Reproduktion an die Erträge von Erwerbstätigkeit, Beruf und somit Leistungen zu binden“<sup>59</sup>; die gezeigte Auflösung des sozialen Kompromisses also.

Vermarktlichte Arbeit fordert tiefgreifende gesellschaftliche Reorganisationsleistungen ein und lenkt diese gleichzeitig; gegenwärtig sehr wirksam, weil der Übergriff des Marktes auf Arbeit zaghafter als früher *sozialstaatlich gezähmt*<sup>60</sup> wird. Vermarktlichung, so lässt sich im Anschluss an Rahel Jaeggi sagen, zeitigt Veränderungen, die in einem zweiten Schritt notwendig auch die subjektiven Deutungsmuster und Wahrnehmungsweisen der betroffenen Institution durch die Subjekte verändern. Tatsächlich impliziert Vermarktlichung ein grundlegend anderes Verständnis von Arbeitskraft und Arbeitsbeziehungen<sup>61</sup>, theoretisch – diese Überlegungen stoßen meine Untersuchung an und lenken sie dann in eine bestimmte Richtung – und praktisch, was meiner Untersuchung einer bestimmten Gehalt liefert, den ich nachfolgend weiter ausmalen will.

Vorausgeschickt sei: In ihrer vermarktlichten Form muss Arbeit die einzelne Person viel stärker *angehen* als zuvor, weil sie praktisch und normativ *entbettet* und *entdifferenziert* (Weber) ist, d. h. einerseits energischer als zuvor in andere Lebensbereiche übergreift und andererseits kein definitives, verlässliches Wertgerüst mehr anzubieten hat. Hieraus ergibt sich der paradoxe Mechanismus des Subjektivierungsprozesses, das Subjekt auf dem Wege, es von seiner Arbeit zu befreien, stärker an sie zu binden. Die Zentrierung auf das Subjekt, die der Wertewandel, wie Boltanski/Chiapello ihn beschreiben, anbahnte, geht in der vermarktlichten Arbeitsgesellschaft zugunsten von Unternehmen, die sich – nun als Subjekte des Wirtschaftsprozesses – selbst ins Zentrum rücken. Für die Arbeitsgesellschaft bedeutet das: Die fortschreitende Kommodifizierung der Arbeitsgesellschaft verändert ganz entscheidend ihre Dynamik und bringt „Exklusionseffekte und Spaltungstendenzen“<sup>62</sup>, die dann auch individuell „neue soziale Verwundungen und existenzielle Gefährdungen“<sup>63</sup> mit sich bringen; die Arbeitsgesellschaft also in einen bestimmten Zustand versetzen.

---

<sup>59</sup> Neckel 2001, S. 253.

<sup>60</sup> Vgl. Jaeggi 2007.

<sup>61</sup> Vgl. hierzu auch Baethge 1999, S. 31 f. sowie Minssen 2011, S. 25 ff.

<sup>62</sup> Franzpötter 2003, S. 131

<sup>63</sup> Ebd.

Ganz allgemein lässt sich sagen, dass die Vermarktlichung von Arbeit ihre Subjektivierung dahin lenkt, dass diese eben gerade nicht – wie von der Künstlerkritik erhofft – eine Stärkung des Subjekts im Hegelschen Sinne bewirkt, sondern das Subjekt zum Zwecke der Selbstverwirklichung des Marktes instrumentalisiert und damit verdinglicht. In der Vermarktlichung subjektivierter Arbeit wird der Mensch als – zunächst – Subjekt der Arbeit und damit Steuermann seiner Selbstsetzung und gelingender sozialer Kooperation schlechterdings zum Objekt des Wirtschaftsprozesses, weil Selbstsetzung und Kooperation wirtschaftlich objektiviert, d. h. vermarktet werden. Auch Boltanski/Chiapellos Rekonstruktion der Transformation der Arbeitsgesellschaft zeigt, dass in der vermarktlichten Arbeitsgesellschaft statt der Bedürfnisse der Tätigen in Wahrheit die des Marktes zum Maßstab von Arbeitsorganisation werden, die dann dessen schnell wechselnden Anforderungen entsprechen muss<sup>64</sup>; dass also, so füge ich in der Betonung der Subjektivierungsdiagnose hinzu, die normative Subjektivierung im Ergebnis der Vermarktlichung in ihr krasses Gegenteil umschlägt, weil sie eben gerade nicht subjektbezüglich, sondern marktbezüglich ist. Das Resultat ist eine Form der Subjektivierung, die dem gezeigten kritischen Selbstverwirklichungsideal tatsächlich nicht entspricht, sondern eher dem Markt zur Selbstverwirklichung verhilft und das Subjekt in dieser Hinsicht funktional werden lässt.

Diese Beschreibung ist, so möchte ich meinen, kritisch sehr produktiv be- und *hinterfragbar* und auf dem Weg zu einem neuen Arbeitsverständnis ein entscheidender Auskunftgeber. Zu diesem Zweck muss ich sie jedoch noch weiter ausmalen, insbesondere meine gewonnenen Erkenntnisse über den Zusammenhang von Subjektivierung und Vermarktlichung ergänzen, um die Transformation der Arbeitsgesellschaft richtig zu charakterisieren und den Zustand der Arbeitsgesellschaft und dann auch von Arbeit produktiv zu formulieren.

### Doppelte Subjektivierung

Nun lassen sich endlich die gesellschaftliche und die subjektive Perspektive auf die Probleme der Arbeit zusammenführen: In der Idee der *doppelten Subjektivierung*, die im Kern die Mechanismen und Wandlungen erfasst, die ich als Ergebnis zusammenlaufender Subjektivierung und Vermarktlichung gezeigt hatte. Dem von Karin Lohr<sup>65</sup> eingeführten Begriff gelingt es, die Mehrdimensionalität des Phänomens der gesellschaftlichen Subjektivierung aufzunehmen: Nach Lohrs Auffassung erstens im Sinne der hier schon gezeigten normativen Subjektivierung, also bezogen auf das geteilte Bedürfnis, die eigene Persönlichkeit, Emotionalität etc. in die Arbeit einzubringen; und zweitens im Sinne

---

<sup>64</sup> Vgl. Boltanski/Chiapello 2003, S. 243 ff.

<sup>65</sup> Vgl. Lohr 2003.

organisatorischer Subjektivierung: Dass also subjektivierte Arbeit die tätige Person mehr oder weniger auf sich stellt und dem Markt dann im Vergleich einen Vorteil verschafft, weil dieser – einfach gesagt – weniger Sorge für das Subjekt zu tragen hat. Dabei ist Subjektivierung in beiderlei Hinsicht zunächst eine wertfreie Diagnose.

Der Problemhorizont zeigt sich im Ganzen erst nach dem Blick auf die Tatsachen der vermarktlichten Arbeitsgesellschaft. Die Diagnose der doppelten Subjektivierung kann nun zeigen,

„[...], dass sich zum einen durch veränderte Produktions- und Organisationsstrukturen die institutionelle Verfasstheit von Arbeit wandelt und die Beschäftigten zunehmend einem ‚Zwang‘ zur Selbst-Organisation, Selbst-Kontrolle und Selbst-Ökonomisierung ausgesetzt sind. Zum anderen trifft diese Entwicklung auf neue Ansprüche und Orientierungen, die Beschäftigte in Bezug auf ihre Arbeit entwickeln“<sup>66</sup>.

Michael Frey zeigt im Anschluss an Karin Lohr, dass diese doppelte Subjektivierung sich zunächst gleichermaßen aus betrieblichen wie aus subjektiven Interessen speist: Sie geht einerseits aus von einem „erweiterte[n] Zugriff auf das Arbeitsvermögen der Beschäftigten [...] von den Betrieben und Unternehmen“<sup>67</sup>, zum anderen von „erweiterten Ansprüche[n] der Beschäftigten an ihre Arbeit“<sup>68</sup>. Im Ergebnis dieser gleichsam betriebs- und subjektinduzierten Subjektivierung sind dann, so Frey weiter,

„[b]eide Quellen miteinander verbunden und stehen [...] in einem *komplementären*, zugleich aber auch *spannungsreichen* und *widersprüchlichen Verhältnis* zueinander. Einerseits befördern sich betriebsinduzierte und subjektinduzierte Subjektivierung von Arbeit gegenseitig. Andererseits gibt es aber auch Gründe für die Annahme, dass die betriebsinduzierte Subjektivierung der subjektinduzierten Subjektivierung Grenzen setzt. Diese Grenzen resultieren aus einer einseitigen Verfolgung betriebsökonomischer Kalküle und sind letztlich Ausdruck der strukturellen Machtasymmetrie zwischen Kapital und Arbeit. Persönliche Werte und Orientierungen, die vor allem einer subjektinduzierten Subjektivierung entsprechen, drohen dagegen an den Rand gedrängt zu werden“<sup>69</sup>.

Die Subjektivierung der Arbeit erscheint dann als Rationalisierung, die, so ergänzt Fritz Böhle, „auf eine ‚Objektivierung‘ des arbeitsorganisatorisch freigesetzten Arbeitshandelns abzielt. Ins Zentrum rückt damit die autonome, eigenverantwortliche Selbststeuerung und -regulierung der Arbeitstätigkeit nach den Prinzipien zweckrationalen Handelns“<sup>70</sup>. Manfred Moldaschl schließlich zeigt, worauf diese Rationalisierungslogik in der Praxis zielt, nämlich: „subjektive Potentiale freilegen, Engagement und Begeisterung mobilisieren, teure Kontrollsysteme durch kostenlose und effektive Selbstkontrolle substituieren, Herrschaft durch Selbstbeherrschung virtualisieren, und Planung durch Improvisation flexibilisieren“.<sup>71</sup>

---

<sup>66</sup> Ebd., S. 511.

<sup>67</sup> Frey 2009, S. 21.

<sup>68</sup> Ebd.

<sup>69</sup> Ebd.

<sup>70</sup> Böhle 2002, S. 114. Zitiert nach Lohr 2008.

<sup>71</sup> Moldaschl 2002, S. 29. Zitiert nach Lohr 2008.

## 1.4 Die Widersprüche der subjektivierten Arbeitsgesellschaft

Diese Schlaglichter ergänzen das hier nach und nach skizzierte Bild des Zustands der Arbeitsgesellschaft unter dem Zugriff der sogenannten doppelten Subjektivierung und zeigen deren Effekte. Es wird klar, dass die Subjektivierung einerseits subjektinduziert und dann subjektorientiert, andererseits betriebsinduziert und dann marktorientiert ist; in diesem Sinne ist sie eine *doppelte* Subjektivierung. So verfolgt der gleiche Mechanismus unterschiedliche, einander widerstreitende Ziele und wird in sich widersprüchlich.

Zur Erläuterung und Zusammenfassung: Die hier in Rede stehende Subjektivierung als Kerntatbestand der laufenden Transformation der Arbeitsgesellschaft ergibt sich gleichermaßen aus dem gezeigten allgemeinen gesellschaftlichen Wertewandel auf der einen und der davon befeuerten Vermarktlichung auf der anderen Seite. Aus beidem folgt ein bestimmter Anspruch, nämlich der nach Selbstverwirklichung, jedoch je einer anderen Instanz. So stärkt der allgemeine Wertewandel zunächst eher das Subjekt, das nun die (durch die Errungenschaften der Lohnarbeitsgesellschaft offengelegte) Potenziale von Arbeit zum Zwecke individueller Selbstverwirklichung nutzen will. Dass dies theoretisch möglich ist, verbürgt einerseits die Rolle von Arbeit in der Lohnarbeitsgesellschaft, andererseits eine neue Offenheit von Arbeit, die der Wertewandel gleichfalls hervorgebracht hat. Diese Offenheit stärkt – im Gegenspiel zur subjektorientierten Subjektivierung – die Position des Marktes, der sich auf der Grundlage dieser neuen Offenheit flexibel (den wechselnden Erfordernissen des Marktes angepasst) die subjektiven Potenziale der Tätigen im Dienste seiner eigenen Selbstverwirklichung zunutze machen kann. Wo der Wertewandel hin zu *Selbstverwirklichungswerten* (Inglehart) Selbstverwirklichung tatsächlich in Aussicht stellt, wird sie von verschiedenen Seiten angefragt und dann (entsprechend der Bedingungen und Ansprüche der Protagonisten) mit verschiedenen Mitteln verfolgt.

Im selben Wandlungsprozess – dem der Subjektivierung – tragen also zwei ganz unterschiedliche Protagonisten Selbstverwirklichungsansprüche an Arbeit heran. Verfolgt man diese These weiter, dann zeigt sich, dass die negativ-produktive Spannung, die sich hier abbildet, charakteristisch für die subjektivierte Arbeitsgesellschaft ist. Offenbar steht subjektivierte Arbeit in einem selbst initiierten Spannungsfeld, das in verschiedene Richtungen produktiv sein kann. Im Ganzen kann der subjektivierten Arbeitsgesellschaft hier eine widersprüchliche Organisationsform unterstellt werden.

Was genau hier in Widerspruch gerät und was daraus schließlich folgt, lässt sich aus dem bisher Gesagten leicht rekonstruieren; die gezeigten Probleme von Arbeit sind nun direkt auf bestimmte Widersprüche zurückführbar. Die folgenden Aussagen dürfen deshalb als Vergegenwärtigung

verstanden werden, jedoch pointiert auf die Charakterisierung gesellschaftlich wirksamer Widersprüche und ihrer Verdeckungsmechanismen.

### Bindungswiderspruch

Auffällig ist hier zunächst – gerade aus der Perspektive der Lohnarbeitsgesellschaft auf die subjektivierte Arbeitsgesellschaft – ein Widerspruch, den ich dem Gesagten nach als *Bindungswiderspruch* charakterisieren möchte: Wo die Arbeitsgesellschaft ihrer Anlage nach auf arbeitsinduzierte Bindungen angewiesen ist, in ihrer Wandlung aber eine Arbeitsorganisation sowie Arbeitsbedingungen hervorbringt, die diese Bindungsleistung obstruiert, besteht offenkundig ein Widerspruch zwischen den Bestimmungen und Bedingungen dieser Arbeitsgesellschaft, gerade auch *als* Arbeitsgesellschaft, die ja in ihrer Beschaffenheit auf eine bestimmte Form von Arbeit rekurriert; deutlich erzeugt die doppelte Subjektivierung also diesen Widerspruch. Insbesondere wandelt sich diese etwa von Ralf Dahrendorf<sup>72</sup> hervorgehobene Bindungsleistung von Arbeit in der Arbeitsgesellschaft. Jedoch nur einseitig; so, dass sie zwar weiterhin gefragt, nicht aber ohne weiteres, verbindlich garantiert ist. Arbeit sorgt nicht mehr zuverlässig für, wie Dahrendorf formuliert, *Ligaturen* und für soziale Integration; ihre Organisation hat im Gegenteil zuweilen sogar Exklusionseffekte.<sup>73</sup>

Dass dieser Bindungswiderspruch tatsächlich *nicht* offensichtlich ist, von den Subjekten also nicht als solcher wahrgenommen bzw. sein Mechanismus nicht durchschaut wird, zeigt die Tatsache, dass seine Aneignung weiter fortschreitet; dass sich also die in dieser Hinsicht widersprüchliche Arbeitsorganisation weiter verfestigt. Insbesondere, weil diese Organisation vorgibt, die klassische Bindungsleistung von Arbeit überflüssig zu machen, indem sie das Subjekt vorgeblich in einer Weise stärkt, dass es dieser Bindung scheinbar nicht mehr bedarf.

Tatsächlich, das zeigen die mit Arbeit verbundenen Probleme und der Zustand der Arbeitsgesellschaft, sind diese arbeitsinitiierten Bindungen für die Architektur der Arbeitsgesellschaft noch immer derart konstitutiv und müssen in bestimmter Weise beschaffen sein; sie können nicht ohne Weiteres durch eine Subjektzentrierung kompensiert oder ersetzt werden. Im Gegenteil scheint diese Subjektzentrierung verschiedene Probleme mit sich zu bringen, zu denen eben auch der gezeigte Bindungswiderspruch der Arbeitsgesellschaft zählt.

---

<sup>72</sup> Vgl. Dahrendorf 1980, S. 754 f.

<sup>73</sup> Das gilt für verschiedene Formen der Arbeitsorganisation, die charakteristisch sind für die neue Arbeitsgesellschaft. So sind atypisch Beschäftigte, etwa Leiharbeiter\*innen oder Freelancer\*innen oft von bestimmten, betrieblich gebundenen Formen sozialer Teilhabe oder Weiterbildung ausgeschlossen oder erhalten eine andere, meist schlechtere Entlohnung als die regulären Angestellten des Betriebes. Empirisch wird diese Diagnose etwa durch die Studie zu Prekarität in atypischen Beschäftigungsverhältnissen von Brehmer/Seifert 2007 gestützt.



Hegels Beschreibung von Arbeit als Institution, die erst im Durchgang durch soziale Kooperation Selbstverwirklichung zulässt – wo Freiheit also Gebundenheit voraussetzt –, scheint hier viel eher zuzutreffen. Darüber hinaus scheint noch eine weitere Einschätzung Hegels hier gültig zu sein, die ich in Anwendung auf das eben gezeigte formulieren möchte als *falsches Bewusstsein* der Bedingungen der Arbeitsgesellschaft. Gemeint ist, dass den Subjekten die Bedingungen von Arbeit und der Arbeitsgesellschaft in einem bestimmten Sinne nicht *bewusst* sind und dann ein falsches (als gewissermaßen unvollständiges) Bewusstsein die Aneignung von Arbeit formt. Präsent ist hier nämlich gerade nicht die widersprüchliche Verfassung von Arbeit, ebenso wenig wie ihre (ja immer wieder neu auszuhandelnde) Bedeutung in der Arbeitsgesellschaft.

Da sich beides auseinander ergibt und zum besseren Verständnis noch einige andere Erklärungen notwendig sind, will ich diese hier noch zurückstellen. Darüber hinaus wird das, was hier gemeint ist, klarer auch in der Beschreibung der subjektivierten Arbeitsgesellschaft, die ich nun zunächst vervollständigen möchte.

### Subjektivierungswiderspruch

Für den gegenwärtigen Zustand der subjektivierten Arbeitsgesellschaft ist noch ein zweiter Widerspruch konstitutiv: Er speist sich mehr oder weniger aus der gleichen Quelle wie der gezeigte Bindungswiderspruch, geht jedoch – im Rahmen einer Auffassung, die von den Wirkungen der Widersprüche ausgeht – nicht in ihm auf. Gemeint ist ein *Subjektivierungswiderspruch* als Widerspruch zwischen den Selbstverwirklichungsansprüchen der Subjekte einerseits und denen des Marktes andererseits.

Ich hatte gezeigt, dass Vermarktlichung die Mechanismen der Subjektivierung dahingehend verändert, dass der Markt nach der Öffnung von Arbeit nun ebenfalls in der Position ist, Selbstverwirklichungsansprüche an Arbeit zu stellen, indem er ihr seine eigenen Imperative aufzwingt. Der Subjektivierungswiderspruch fasst nun die Rolle des Subjektes hierbei: Wo die Öffnung von Arbeit eigentlich der individuellen Selbstverwirklichung der Subjekte dienen sollte, gerät sie dort, wo auch der Markt seine Selbstverwirklichungsansprüche an Arbeit heranträgt, mit diesen in Widerspruch.

Es muss der Gedanke nicht weiter bekräftigt werden, dass die Selbstverwirklichung individueller Subjekte ganz grundlegend mit der des Marktes widerstreitet, doch ist er hier essentiell: In kapitalistischen Gesellschaften schließt die Selbstverwirklichung des Marktes die der Subjekte aus und

umgekehrt, weil Markt und Subjekt, solange Arbeit zur tragenden Institution von Selbstverwirklichung erklärt wird, sich hierfür gegenseitig als Mittel zum Zweck gebrauchen müssen.

So beschrieben ist die doppelte Subjektivierung in sich widersprüchlich, auch, weil (das hatte ich bereits gezeigt) Subjektivierung unter dem Zugriff des Marktes aus Sicht des Subjekts zu einer Rationalisierung, schließlich zu einer Objektivierung und Instrumentalisierung der Tätigen wird, und zwar im Dienste der Selbstverwirklichung des Marktes. Bedroht wird hier also nicht weniger als das ursprüngliche Ziel der normativen Subjektivierung: die individuelle Selbstverwirklichung, die damit infrage steht. Auch hier lässt sich wieder ein falsches Bewusstsein der Bedingungen der Arbeitsgesellschaft unterstellen, die praktisch deutlich zutage tritt: Während die Tätigen offenbar der Auffassung sind, dass eine bestimmte Arbeitsorganisation ihrer eigenen Selbstverwirklichung dient und diese entsprechend begrüßen oder anstreben, bestärken sie die Selbstverwirklichungsansprüche des Marktes. Offenkundig ist hier ein falsches Bewusstsein der Bedingungen von Arbeit, das ihrer besonderen Architektur auf der einen und der doppelten Subjektivierung auf der anderen Seite geschuldet ist.

Meinem Verständnis nach bleiben Bindungs- und Subjektivierungswiderspruch jeweils für sich bestehen, weil die nicht mehr verbindliche Bindungsleistung der Arbeitsgesellschaft nicht nur den normativen Subjektivierungsanspruch des Subjekts (letztlich also sein Streben nach Selbstverwirklichung) bedroht, sondern ganz generell den gesellschaftlichen Zusammenhalt, die Verwirklichung gelingender sozialer Kooperation, gelingender Anerkennung usw. Deshalb möchte ich, obwohl Bindungswiderspruch und Subjektivierungswiderspruch sich aus der gleichen Quelle – der doppelten Subjektivierung – speisen, beide voneinander getrennt als charakteristisch für die subjektivierte Arbeitsgesellschaft ausweisen, weil sie die Gesellschaftsform in je anderer Hinsicht angehen und formen. Gemeinsam ist beiden Widersprüchen, dass sie sich selbst verdecken, weil sie dazu angetan sind, ein falsches Bewusstsein zu erzeugen: Der Bindungswiderspruch, indem er die arbeitsinduzierten Bindungen für überholt erklärt, die aus ihm herausführen würden<sup>74</sup>, und der Subjektivierungswiderspruch, indem er einander widerstreitende Selbstverwirklichungsansprüche als füreinander notwendig ins Bild setzt<sup>75</sup>. Im Kern ergibt sich dieses Verdeckungspotenzial daraus, dass

---

<sup>74</sup> Zur Erläuterung: Der Bindungswiderspruch ergibt sich daraus, dass die doppelte Subjektivierung in der Aussicht auf individuelle Selbstverwirklichung arbeitsinduzierte Bindungen lockert oder sogar aufhebt, die erstens für die Arbeitsgesellschaft (als solche) konstitutiv sind und so zweitens gleichzeitig die tätige Person stärker an ihre Arbeit binden, weil die gesellschaftlich-tragende Bindung schwindet. Der Widerspruch besteht also zwischen den Bindungsansprüchen der individuellen und sozialen Subjekte und den Bindungsleistungen (als Tatsache) der subjektivierten Arbeitsgesellschaft. Indem hier nun vorgegeben wird, gerade durch die Lockerung der gesellschaftlichen Bindungen von Arbeit vorherige Bindungsansprüche der Subjekte überflüssig zu machen, verdeckt der Bindungswiderspruch sich selbst.

<sup>75</sup> Zur Erläuterung: Der Subjektivierungswiderspruch bildet ab, dass die doppelte Subjektivierung die einander notwendig widerstreitenden Selbstverwirklichungsansprüche der Subjekte und des Marktes für gleichermaßen gültig und mittels Arbeit erfüllbar erklärt. Indem hier nun vorgegeben wird, dass Arbeit im Dienste der Selbstverwirklichung der Subjekte organisiert

die Offenheit von Arbeit einander widerstreitende Zugriffe möglich macht und jeder aus seiner Perspektive nur die Offenheit zu seinen eigenen Gunsten begreift; als die Chancen, die die Neuorganisation von Arbeit bietet.

### *Die neue Arbeitsgesellschaft als subjektivierte Arbeitsgesellschaft*

Nun erweist sich auch die Benennung der Gesellschaftsform als *subjektivierte* Arbeitsgesellschaft als sehr treffend, bildet sich hier doch bereits der Widerspruch ab: Er liegt darin, dass Arbeit, die nach wie vor aufgefasst wird als kooperative Tätigkeit und Institution sozialer Kooperation, auch unter der Prämisse allgemeiner Subjektivierung das Zentrum der Gesellschaftsform und gerade auch Ort der Selbstverwirklichungsansprüche sein soll.

Im Ganzen lässt sich dann die Architektur der subjektivierten Arbeitsgesellschaft als widersprüchlich charakterisieren. Denn: Wo die Herstellung (kooperativer) Bindungen eine der Hauptaufgaben von Gesellschaft ist und Subjektivierung (zunächst wertfrei und getragen von normativer Subjektivierung) der Grundtatbestand der Arbeitsgesellschaft in ihrer gegenwärtigen Form, formen Widersprüche in diesen beiden Hinsichten eine widersprüchliche Architektur, gerade deshalb, weil beides – Bindung und Subjektivierung – mittels Arbeit realisiert werden soll. Konkret dort also, wo arbeitsinduzierte Bindung zwar notwendig, aber nicht verlässlich und ausdrücklich arbeitsinduzierte Subjektivierung zwar erstrebt und zum Teil erreicht, aber offenkundig eher negativ wirksam ist, wird die subjektivierte Arbeitsgesellschaft als Arbeitsgesellschaft in ihrer Bedeutung fragwürdig und dann auch in ihrer Anlage und Architektur brüchig. Heikel ist, dass auf der praktischen (d. h. wahrnehmbaren und in der Organisation von Arbeit und der Arbeitsgesellschaft wirksamen) Ebene ein falsches Bewusstsein über die Bedingungen von Arbeit und der Arbeitsgesellschaft existiert, das eine kritische Aneignung des beschriebenen Zustands erschwert. Auch, weil dieses falsche Bewusstsein Probleme (als solche) und mögliche Lösungsperspektiven verdeckt.

Bevor ich nun diesen Gedanken Ausgang der weiteren Befragung der Arbeitsgesellschaft nach einem neuen Arbeitsverständnis sein können; bevor ich weiterverfolgen und zeigen kann, was sich daraus für meine Untersuchung ergibt, muss ich meinem Bild der subjektivierten Arbeitsgesellschaft noch ein letztes, aber entscheidendes Detail hinzufügen. Das gelingt mir erst jetzt, nachdem ich die doppelte Subjektivierung als Kerntatbestand der Arbeitsgesellschaft gezeigt und diese als widersprüchlich

---

ist, sie tatsächlich aber das Subjekt für den Markt und mithin für dessen Selbstverwirklichung besser zugriffig macht, verdeckt die Arbeitsorganisation diesen Subjektivierungswiderspruch, weil sie das Subjekt weiter an ihre Subjektzentrierung, also an die Erfüllung seiner eigenen Bedürfnisse, glauben lässt.

charakterisiert habe, wobei sich die Widersprüche gerade aus den Subjektivierungsprozessen ergeben und durch diese – und diese These ist hier richtungsweisend – produktiv und verfestigt werden.

Die gezeigte Subjektivierung ist auch in dem Sinne eine *doppelte*, dass sie sich selbst und so auch den durch sie erzeugten Widerspruch reproduziert. Ursache ist weiter das an Arbeit gebundene Selbstverwirklichungsstreben von Markt und Subjekt, nach dem beide Arbeit nach ihren je verschiedenen Imperativen verstehen und organisieren wollen. Wo also Subjektivierung das Selbstverwirklichungsstreben in Gang setzt und damit das Subjektive in den Vordergrund rückt, läuft der Subjektivierungsprozess weiter. Die Kommodifizierung schreitet ebenso voran wie die normative Subjektivierung; beide beziehen sich auf Arbeit in der Form, dass Arbeit als Ort der (jeweils anders bewirkten) Selbstverwirklichung in bestimmter Weise gestaltet sein muss. Wo beider Gestaltungswille einander notwendig widerstreitet, entsteht eine widersprüchliche Arbeitsorganisation, die sich in einem laufenden Prozess verfestigt. Denn: Die Prämisse der doppelten, d. h. auch sich selbst reproduzierenden Subjektivierung zeigt an, dass hier nicht ein *Zustand* der Arbeitsgesellschaft infrage steht, sondern der *Prozess* ihrer *Transformation*. Dies liefert meiner Untersuchung den Ansatz und wird schließlich zurückführen zu einer Beschreibung von Arbeit, die als Bezugspunkt der fragwürdigen Subjektivierung stehen und *be*-stehen bleibt.

Dass die subjektivierte Arbeitsgesellschaft tatsächlich von den gezeigten Widersprüchen durchzogen ist, diese für sie konstitutiv sind und sich schließlich ihre Probleme in erster Linie aus diesen ergeben, zeigt ein kurzes Schlaglicht auf ihren Zustand.

Ulrich Beck zeigte bereits Mitte der 1980er Jahre, dass ein (von ihm so genannter) *Individualisierungsschub* (der als im Kern identisch mit dem von mir gezeigten Wertewandel gelesen werden kann) ein neues Arbeits- und Produktionsparadigma erzeugt, das die einzelne Person, statt sie davon zu entbinden, noch stärker vom Arbeitsmarkt abhängig macht und sie zwingt, das eigene Leben größtenteils nach ihm auszurichten und viele (existenzielle) Risiken selbst zu tragen.<sup>76</sup> Damit weist Beck pointiert auf die Ursachen und Folgen von Bindungs- und Subjektivierungswiderspruch hin, wie auch ich sie geschildert hatte, und stellt alles in den Zusammenhang eines neuen, gesellschaftlich wirksamen Paradigmas. Dieses Paradigma, so lässt sich mit der sozialtheoretischen Diagnose Reiner Franzpötters ergänzen, verändert eben nicht nur das Bild oder die Organisation von Arbeit, sondern die Arbeitsgesellschaft als solche und die Aneignung von Arbeit aus und in verschiedene(n) Richtungen, insbesondere bezogen auf ihre Rolle. Und zwar deshalb, so unterstreicht Franzpötter, weil die

---

<sup>76</sup> Vgl. Beck 1986, S. 119.

veränderte Aneignung von Arbeit klammheimlich ein neues soziales Sicherungssystem etabliert, das sich – anders als die von gesellschaftlicher Kooperation getragenen „alten korporatistisch-sozialstaatlichen Sicherungssysteme“<sup>77</sup> – auf der „marktfähigen Qualifikation der Individuen“<sup>78</sup> gründet und so – weil diese Qualifikation bzw. die Nachfrage nach ihr fragil und flexibel ist – für unsichere Lebensverhältnisse sorgt.

Hiernach ergeben sich die negativ spürbaren Folgen der veränderten Aneignung von Arbeit: Konkret etwa jene „Prekarisierung von Arbeitsplätzen“<sup>79</sup>, die inzwischen zum populärsten Aufhänger der Diskussion um Arbeit geworden ist. Hier, wo prekäre Arbeit als in verschiedener Hinsicht als *unsicher gewordene* Arbeit (Castel) aufgefasst werden muss, die wiederum eine unbeständige, d. h. auch riskante und nicht tragende Arbeitsgesellschaft formt, ist die Anlage zur Reproduktion der doppelten Subjektivierung augenfällig. Zwar ist prekäre Arbeit kein neues Phänomen<sup>80</sup>; während sie aber, so zeigt etwa Klaus Dörre, im fordistischen *sozialen Kapitalismus* noch *marginal* und nur „außerhalb der tariflich und gesetzlich geschützten Lohnarbeit“<sup>81</sup> anzutreffen war, ist sie in der subjektivierten Arbeitsgesellschaft fester Bestandteil des Systems geworden<sup>82</sup>.

Indem hier also ausgerechnet das an Arbeit gebundene soziale Sicherungssystem für Unsicherheit sorgt, ist nichts weniger als der Kern der Arbeitsgesellschaft brüchig, den Castel charakterisiert hatte als „ein System von Rechten und Pflichten, die durch ihren gemeinschaftlichen Nutzen bestimmt sind“<sup>83</sup>, nämlich der gezeigten materiellen und sozialen Existenzsicherung und sozialen Integration. Dieser Kern wird nun allmählich abgetragen, weil diese Entwicklung den sozialen Kompromiss bedroht, der in seiner heutigen Form als Errungenschaft der Moderne das Fundament unserer Arbeitsgesellschaften ist: Die einzelne Person verausgabt sich in einer individuell und gesellschaftlich notwendigen Tätigkeit und ist im Gegenzug sozial zugehörig und abgesichert. Die von Robert Castel diagnostizierte gegenwärtige „Entkollektivierungs- oder Reindividualisierungs-Tendenz“<sup>84</sup> der Arbeitsgesellschaft muss deshalb gerade für sie problematisch sein; für ihre Konstitution, den gesellschaftlichen Zusammenhalt und die Lage der einzelnen Person in ihr. Der soziale Kompromiss sollte zuallererst die Ansprüche der Arbeitnehmenden und Arbeitgebenden aneinander regulieren, indem hier der Wunsch der einen nach sozialer Sicherheit das Streben der anderen nach

---

<sup>77</sup> Franzpötter 2003, S. 134.

<sup>78</sup> Ebd.

<sup>79</sup> Boltanski/Chiapello 2003, S. 276.

<sup>80</sup> Sowohl bei Robert Castel als auch bei Klaus Dörre lassen sich die sehr unterschiedlichen historischen Auffassungen und Erscheinungsformen von Prekarität nachlesen. Vgl. Castel/Dörre 2009.

<sup>81</sup> Dörre 2009, S. 40.

<sup>82</sup> Vgl. ebd., S. 41.

<sup>83</sup> Castel 2011, S. 68.

<sup>84</sup> Ebd., S. 18.

wirtschaftlicher Expansion mäßigt, gleichzeitig aber Konkurrenz (als prägendes Moment der Arbeitsgesellschaft) bewahrt.<sup>85</sup> So *verfällt* also die Arbeitsgesellschaft, weil ihr wesentlicher Mechanismus defekt ist, nämlich: mittels der ursprünglich durch Lohnarbeit erworbenen Rechte auch alle Nichterwerbstätigen abzusichern<sup>86</sup>. Insgesamt erzeugen die veränderten Arbeitsbedingungen das Paradox der in-humanen humanisierten Beschäftigung, die dann eine Arbeitsgesellschaft formt, deren soziale Strukturen die Entwicklung prekärer Lebensverhältnisse nicht nur begünstigt, sondern sogar befördert.

Nun wird die Tragweite dieser neuen Organisationsweise von Erwerbsarbeit klar: Individuelles Leiden an Arbeit oder in einer durch Arbeit verursachten prekären Existenzweise haben soziale Ursachen, und zwar nicht nur deshalb, weil die Verursacherin Arbeit als soziale Praxis oder Institution aufzufassen ist. Diese Zuschreibung ist weitreichender und verweist darauf, dass sich mit der Veränderung der Arbeitsorganisation auch die mit ihr eng verflochtenen sozialen Strukturen ändern.

Illustrieren lässt sich dies etwa am Beispiel des *Employability*<sup>87</sup>-Leitbilds der neuen Arbeitsorganisation: Hiernach ist die einzelne Person weitestgehend selbst für ihre Beschäftigungsfähigkeit verantwortlich und muss berücksichtigen, dass sich die Anforderungen, etwa an ihre Fertigkeiten oder Mobilität, schnell und kaum vorhersehbar wandeln. Im Unterschied zur *alten* Arbeitsorganisation, nach der betriebliche oder betrieblich gestützte Aus- und Weiterbildung zwecks einer mehr oder weniger klar notwendigen Qualifikation und der arbeitslebenslange Verbleib in einem Betrieb oder einer Branche

---

<sup>85</sup> Vgl. ebd., S. 13 ff. Castel übernimmt hier die Position Michel Agliettas, nach der die Mitglieder einer Arbeitsgesellschaft gerade in ihrer Verschiedenheit einen Zusammenhang bilden, durch den eine produktive und die Arbeitsgesellschaft weiterentwickelnde *Dialektik der Differenzierung* in Gang gesetzt wird. Dieser These zufolge etabliert sich die Arbeitsgesellschaft also gerade durch Pluralität und Konkurrenz.

<sup>86</sup> Vgl. ebd., S. 76.

<sup>87</sup> Reiner Franzpötter (vgl. Franzpötter 2003) definiert dieses Leitbild wie folgt: Im Unterschied zur alten Arbeitnehmergesellschaft, in der der soziale Kompromiss für jede tätige Person verbindlich galt, orientiere sich diese neue „Hyperarbeitsgesellschaft“ (S. 132) am Leitbild von *Employability* und der unternehmerischen Einzelnen (S. 133), die „umfassend beschäftigungsfähig[...]“ gehalten werden soll: „Employability bedeutet [...] dynamische und auf den neuesten Stand gebrachte Fertigkeiten sowie arbeitsmarktorientiertes Verhalten der gesamten Erwerbsbevölkerung“ (S. 133), mit dem Ziel, jede einzelne Person in die Lage zu versetzen, die sich schnell verändernden Anforderungen des Marktes bedienen zu können. Es gehe um die „persönliche Kompetenz, möglichst vielseitig und auf hohem Niveau qualifiziert, einsatzfähig und anstellbar zu sein“ (S. 134), die die tätigen Personen eigenverantwortlich zu entwickeln hätten, weil sie, um ihren „Anspruch auf Arbeit und Inklusion [...] einzulösen“, *marktfähig* sein müssen. Die „unternehmerische[...] Einzelne“ (Bude 2000; zitiert nach Franzpötter 2003, S. 133.) habe ihre Beschäftigungsfähigkeit oder *Employability* selbst sicherzustellen; das gilt auch für die Fähigkeit, wechselnde Beschäftigungsverhältnisse einzugehen. Allgemein gehe die Verantwortung für die Beschäftigungssicherung auf die Beschäftigten über (Minssen 2011, S. 28); ihr Recht auf gesellschaftliche Teilhabe hätten sie selbst zu sichern. Denn bei der Forderung nach *Employability* gehe es, so Franzpötter weiter, „nicht nur um zusätzliche, durch Weiterbildung erlangbare Fertigkeiten, sondern um die prinzipielle persönliche Haltung und die basale Kompetenz jedes Einzelnen zur Mobilisierung und Nutzung seines vorhandenen ‚Arbeitskapitals‘“. Die einzelne Person müsse in diesem Sinn „marktfähig“ werden, um „ihren Anspruch auf Arbeit und Inklusion [...] einzulösen“ (Franzpötter 2003, S. 134); und zwar nicht nur in die Arbeitswelt, wie Franzpötter hier schreibt, sondern in die gesamte Gesellschaft, weil Arbeit in der Arbeitsgesellschaft (wie gezeigt) der Schlüssel zu gesellschaftlicher Teilhabe ist. Franzpötter zeigt, dass die *Employability*-Semantik der dynamisierten Arbeitsgesellschaft immer mehr Menschen ausschließe (vgl. ebd., S. 138 f.); aber nicht nur aus Arbeit, sondern – darüber vermittelt – im Gesamten aus gesellschaftlicher Beteiligung. Vgl. dazu auch Minssen 2011 sowie Beck 1986.

die Regel waren, sind Arbeitnehmende heute weit stärker buchstäblich *auf sich selbst zurückgeworfen*, was auch bedeutet, viel mehr Karriererisiken selbst zu tragen. Das verändert das Verhältnis der einzelnen Person zu ihrer Arbeit, etwa im Sinne der schon gezeigten Ambivalenz ihr gegenüber oder der engeren Verflechtung mit den anderen Lebensbereichen. Gleichzeitig wandeln sich auch die mit Arbeit verknüpften Kooperationsverhältnisse: Wo – vereinfacht beschrieben – etwa seltener langfristig in Betrieben, dafür öfter kurzfristig in Projekten gearbeitet wird; wo von Arbeitenden erwartet wird, selbst für eine gelingende Erwerbsbiografie und Qualifikation zu sorgen und Arbeitslosigkeit oft als individuelles Versagen bewertet wird, ist das Schwinden sozialer Kooperation regelrecht intendiert. In der einen Richtung sind solche Arbeitsstrukturen für die einzelne Person weit weniger tragend, in der anderen Richtung wird das durch erwerbsarbeitsgebundene Kooperation gegründete Fundament der Gesellschaft brüchig. Gleichzeitig verweist Arbeit weiter unabdingbar auf sich selbst; als einziges Instrument der Existenzsicherung, gerade in einer dynamisierten Arbeitsgesellschaft.<sup>88</sup> Deshalb unterliegt gerade das autonomiestrebende Subjekt am Ende doch wieder bestimmten sozialen und wirtschaftlichen Anforderungen und Bedingungen; sogar stärker als bislang, weil es die mit Arbeit verbundenen und ehemals verbindlichen Ligaturen immer wieder neu selbst erzeugen muss.

So ist die Bindung *an* Arbeit (also gerade nicht im Sinne von Selbstbestimmung) in der Leistungsarbeitsgesellschaft stärker als die *durch* Arbeit bereitgestellten Bindungsleistungen; das Subjekt ist in verschiedener Hinsicht auf sich selbst zurückgeworfen und kann Arbeit nicht mehr im bislang geltenden Verständnis begreifen. So existiert eine Leerstelle, die gerade für die Arbeitsgesellschaft buchstäblich gravierend ist: In der sie formenden Aneignung von Arbeit ist gerade das unverständlich geworden, was angeeignet werden soll und entzieht sich so gelingender Aneignung. Vielmehr scheint der aktuelle Aneignungsprozess aufgrund dieser Unschärfe die Widersprüche weiter zu verfestigten.

In der Übersicht verweist die Entwicklung der Arbeitsgesellschaft demnach – gerade, was die charakteristischen Leistungen der Lohnarbeitsgesellschaft wie Anerkennung, Entwicklung, Integration, Teilhabe und soziale Sicherheit angeht – „auf krisenhafte Veränderung und Erosion, aber auch auf Fortbestand und Transformation“<sup>89</sup>, weil weiterhin Arbeit der zentrale Bezugspunkt der Gesellschaftsform bleibt, aber in ihrer Verfassung keine in dieser Hinsicht gelingenden Verhältnisse hervorbringt.

---

<sup>88</sup> Vgl. Franzpötter 2003.

<sup>89</sup> Brose 2000, S. 13.

Anders als etwa eine radikale Kapitalismuskritik oder die Verteidiger eines bedingungslosen Grundeinkommens möchte ich hier deshalb nicht diesen Bezugspunkt in Frage stellen, sondern seine Aneignung, die gerade durch das gezeigte falsche Bewusstsein der Bedingungen der subjektivierten Arbeitsgesellschaft negativ produktiv wird.

## 1.5 Die Diagnose widersprüchlicher Aneignung von Arbeit als Ausgang eines neuen Arbeitsverständnisses

Die Herausforderung besteht nun also darin, kritisch die offensichtlich problematische Aneignung von Arbeit in der subjektivierten Arbeitsgesellschaft erstens offenzulegen und zweitens produktiv zu beschreiben, um schließlich drittens eine mögliche gelingende Aneignung zu perspektivieren; gelingend in der Hinsicht, dass sich die gezeigten Widersprüche auflösen lassen.

Tatsächlich ist diese Herausforderung angesichts dessen, worum es hier geht, größer als es auf den ersten Blick scheint. Es ist die Eigenheit der gezeigten konstitutiven Widersprüche, dass sie sich nicht nur selbst verdecken, sondern sich der Kritik auch noch aus anderen Gründen entziehen. So hatte ich bereits gezeigt, dass subjektivierte Arbeit *scheinbar* im Dienst der Tätigen steht, hier tatsächlich aber leicht die Interessen des Marktes die Oberhand gewinnen können, wobei dies bei der Betrachtung der konkreten Arbeitsorganisation nicht immer so ohne Weiteres offensichtlich ist.<sup>90</sup> Eine entscheidende Rolle spielt hier auch, dass der Wertewandel, dem Arbeit unterliegt, durch die Subjekte getragen ist; dass die neue Arbeitsorganisation also scheinbar ihren Werten und Bedingungen entspricht und deshalb weniger scharf hinterfragt wird. Stattdessen wird *Leiden an Arbeit* auf der subjektiven Ebene nach wie vor eher als ein individuelles und entsprechend zu handhabendes Problem wahrgenommen und nicht darauf zurückgeführt, dass hier – wie im Anschluss an Franzpötter gezeigt – *klammheimlich* ein neues, nicht besonders tragendes soziales Sicherungssystem etabliert wird.

Hinzu kommt, dass mit der veränderten Aneignung und der veränderten Architektur der Arbeitsgesellschaft auch „die Gesamtheit der Kollektiveinheiten, auf die sich die Kritikinstanzen und vor allem die Gewerkschaften stützen, ausgehebelt“<sup>91</sup> wurde, was die kritische Auseinandersetzung mit ihr hemmt. Nicht nur bröckelt dort, wo sich jeder auf die eigenen Verantwortlichkeiten zu

---

<sup>90</sup> So ist etwa eine flexible Arbeitsorganisation für die tätige Person nur dann von Vorteil, wenn sie sie entsprechend ihrer Bedürfnisse steuern und etwa Erwerbsarbeits- und Familienarbeitszeiten besser miteinander vereinbaren kann. Wo von Arbeitnehmenden Flexibilität betrieblich verlangt wird, etwa, was ihre Arbeitszeiten oder Arbeitsorte angeht, geht sie letztlich zu ihren Lasten. Ähnlich bewerten lässt sich Projektarbeit, die aus der Sicht der tätigen Person als Abwechslung oder stetige Qualifizierung begrüßt werden kann, jedoch genauso dazu angetan ist, Druck zu erzeugen, etwa wenn ein Projekt in Verzug gerät, mehrere Projekte gleichzeitig betreut werden müssen oder die Arbeitnehmenden schlicht nicht ausreichend qualifiziert sind.

<sup>91</sup> Boltanski/Chiapello 2003, S. 243.



konzentrieren hat, die tragende Sozialität einer Arbeitnehmerschaft. Auch scheinen die Forderungen der Kritik in der Neuanlage von Arbeit erfüllt: Die

„Modifikationen gestatteten es dem Kapitalismus, sich den Zwängen zu entziehen, die als Reaktion auf die Sozialkritik nach und nach errichtet worden waren. Sie waren möglich geworden, ohne auf größeren Widerstand zu stoßen, weil sie scheinbar die Forderungen aus einer anderen kritischen Strömung erfüllten“<sup>92</sup>.

So konnte, schreiben Boltanski/Chiapello weiter, dieser neue Geist „in der Frühphase seines Entstehens als eine Überwindung des Kapitalismus, damit aber auch eine Überwindung des Antikapitalismus verstanden werden“<sup>93</sup>; als Überwindung der diskursiven und gestaltenden Kraft kritischer Auseinandersetzungen und Forderungen. Damit ist die Kritik am Kapitalismus wie an seiner Arbeitsorganisation ihrerseits und gerade inhaltlich in Bedrängnis geraten; ihre Forderungen wurden ja scheinbar erfüllt. Obwohl eine kritische Auseinandersetzung nun dringender denn je geboten ist, sind den bekannten Kritikformen und -punkten die Angriffspunkte entzogen, weil die neue Arbeitsorganisation ihren Forderungen scheinbar Rechnung tragen.

Trotz all dieser Schwierigkeiten können und müssen die einander widerstreitenden Tendenzen der gesellschaftlich wirksamen Aneignung von Arbeit in der subjektivierten Arbeitsgesellschaft Anlass und Ausgang für ein neues Arbeitsverständnis sein, das Grundlage der gelingenden Transformation der Arbeitsgesellschaft ist. Wie genau, lässt sich nun vor der These von der subjektivierten Arbeitsgesellschaft als widersprüchlicher Gesellschaftsform zeigen; unter der Prämisse, dass dieses Arbeitsverständnis sich einerseits aus dieser Gesellschaftsform ergeben muss, um dafür gültig zu sein, andererseits aber dazu in der Lage sein muss, die Aneignung von Arbeit (die dann auch eine bestimmte, als problematisch gezeigte Organisationsform hervorbringt) kritisch zu hinterfragen.

Beginnen möchte ich diese Wendung meiner Untersuchung damit, den Begriff der Aneignung für meinen Untersuchungsgegenstand anschlussfähig auszulegen und mit dem bislang gesagten in Beziehung zu bringen. Dies scheint mir hier geboten und produktiv, weil sich damit die Wechselwirkung von Arbeit und Arbeitsgesellschaft in den Blick nehmen lässt und ein erweitertes Verständnis auf die Quellen der mit Arbeit verbundenen Probleme möglich wird. Insbesondere kann der Begriff der Aneignung die gezeigten gesellschaftlich wirksamen Widersprüche noch einmal anders und dann aufschlussreicher fassen.

---

<sup>92</sup> Ebd., S. 255.

<sup>93</sup> Ebd., S. 257.

## Aneignung

Ich hatte gezeigt, dass die widersprüchliche Organisation der subjektivierten Arbeitsgesellschaft (ihre *praktischen* Widersprüche) eine fehlgeleitete Aneignung von Arbeit bewirkt, weil die Bedingungen gelingender Aneignung aufgrund dieser praktischen Widersprüche gegenwärtig nicht gegeben sind. In diese Aneignung werden die praktischen Widersprüche verfestigt, weil sie gewissermaßen *mit angeeignet* werden. Dieser widersprüchlichen Aneignung möchte ich mich nun theoretisch weiter annähern; in der Absicht, vor allem zu klären, wie sie genau beschaffen ist und was sie bewirkt. Gemeint ist ihre Wirkung auf den Zustand der Arbeitsgesellschaft, der schließlich Auskunft über den Zustand von Arbeit geben und langfristig hinführen soll auf ein geeignetes Bild als kritikfähiges Verständnis von ihr.

Die Prämisse, die ich dem zugrunde legen möchte, ist, dass gelingende Aneignung (oder auch nur die Idee davon) ein Verständnis oder eine mehr oder weniger genaue Beschreibung oder Charakterisierung dessen, was angeeignet wird, braucht. So soll sich dann aus der Idee einer *widersprüchlichen* Aneignung ein Bild von Arbeit ableiten; die widersprüchliche Aneignung soll meiner Rekonstruktion von Arbeit aus der krisenhaften Gesellschaftsform gewissermaßen als Negativfolie dienen. Dafür muss die These des Widerspruchs hier auf die Aneignung von Arbeit pointiert werden; indem man den Widerspruch also nicht mehr materialistisch, bezogen auf die konkreten gesellschaftlichen Tatsachen, beschreibt, sondern formal als Widerspruch der Aneignung von Arbeit, der dann in bestimmter Weise auf die gesellschaftlichen Tatsachen wirkt. Konkret: als Widerspruch zwischen dem, was Arbeit ist bzw. sein soll und dem, wie sie verstanden oder gebraucht wird, wobei sich das Bild des *Sein-sollens* von Arbeit erst aus der Beschreibung dieses Widerspruchs ergibt.

Die Aneignung von Arbeit möchte ich hier im Anschluss an Rahel Jaeggi verstehen als das gesellschaftliche *Zueigenmachen* von Arbeit<sup>94</sup>: Was Jaeggi hier für subjektive Aneignungsprozesse und -formen definiert, lässt sich auch auf die gesellschaftliche Aneignung von Arbeit übertragen, weil beides im gleichen Prozess passiert. Jedoch: Primäres Ziel gelingender Aneignung ist in der Perspektive, die ich hier einnehmen möchte, nicht individuelle Selbstverwirklichung, sondern die Selbstverwirklichung von Arbeit angesichts ihres – einem vorläufigen Verständnis nach – *Potenzials*,

---

<sup>94</sup> Um im abgesteckten Rahmen dieser Arbeit zu bleiben, berufe ich mich hier auf das von Rahel Jaeggi im Anschluss an Marx vorgelegte Konzept der Aneignung (vgl. Jaeggi 2005, S. 54 ff.). In ihrer sozialphilosophischen Untersuchung des Phänomens der Entfremdung ist Aneignung ein zentraler und damit gut ausgearbeiteter Begriff. Wo Jaeggi Entfremdung als gestörtes Aneignungsverhältnis zeigt, ergibt sich für mein Untersuchungsziel eine vielversprechende Perspektive: Unter der Voraussetzung, Aneignung als sozialen Mechanismus zu beschreiben, lässt sich das Arbeitsverständnis hiermit als Ergebnis gesellschaftlicher (d. h. *geteilter*) Aneignung verstehen und die Probleme von Arbeit dann als Ausdruck eines *Nichtgelingens* dieser Aneignung, die damit infrage steht. In den Blick kommen so alle Hindernisse der Aneignung und damit die Bedingungen der Arbeitsgesellschaft ebenso wie die Bedingungen von Arbeit.

aus dem sich dann ihre Rolle in der Arbeitsgesellschaft ergibt. Im Prozess fällt dies zusammen mit der Aneignung von Arbeit durch die Subjekte, denn erst in diesem Aneignungsprozess kann Arbeit sich selbst verwirklichen, d. h. – wieder in einer vorläufigen Setzung – ihre Potenziale entfalten, eine bestimmte, ihr zugedachte Rolle einnehmen etc.

Von einer gelingenden Aneignung von Arbeit kann dann gesprochen werden, erstens wenn diese – theoretisch und praktisch – zur Geltung bringt, was Arbeit in der bestimmten, aktuellen Gesellschaftsform, aber der Widersprüche, die Arbeit hervorbringt, entkleidet, *ist* und dann zweitens, ihre Rolle als bestimmte Problemlösungsinstanz erfüllt, als den die Arbeitsgesellschaft (ihrer Organisation nach) sie gegenwärtig anfragt.

Eine Theorie dessen hat Aneignung als doppelten, rekursiven Mechanismus zu zeigen und muss ein Bild von Arbeit im Sinn haben. Hier ist dieses Bild das Ziel der theoretischen Wendung auf Aneignung. Denn: Dass es in der Untersuchung nicht zwangsläufig schon vollständig und präsent sein muss, ist die Pointe des – wie Jaeggi sagt – *Konzepts* der Aneignung, die ich mir hier zunutze machen möchte: Wo Aneignung die Frage nach dem *Wie*<sup>95</sup> stellt, ergibt sich eine Perspektive auf das *Was*.

In welcher Weise, zeigt sich, wenn man Rahel Jaeggis Rekonstruktion des Konzepts der Aneignung weiterverfolgt. Im Anschluss an Marx wird Aneignung hier nämlich gelesen als ein transformativer Prozess, „in dem das Angeeignete durch seine Aneignung erst entsteht“<sup>96</sup>. Das, was Arbeit als gesellschaftliche Institution ist, ergibt sich also erst aus der gesellschaftlichen (also über- und intersubjektiven) Aneignung. Einen *Begriff von Arbeit* schließt diese These aus, ein *Verständnis von Arbeit* wird mit ihr umso notwendiger.

Denn: Hiernach fällt der Aneignungsprozess von Arbeit mit dem gezeigten Transformationsprozess der Arbeitsgesellschaft zusammen: Das Verständnis von Arbeit, das sich im Aneignungsprozess ja erst herausbildet, ist Motor dieses Transformationsprozesses, gleichzeitig verändert dieser Transformationsprozess die Bedingungen von Arbeit, mithin ihre Aneignung und unser Verständnis von ihr. Arbeit als sozial konstituierte Institution und Praxis gewinnt ihr Gepräge erst durch die geteilte Auffassung sowie ein bestimmtes *Bewusstsein* von ihr, durch die Zuschreibung einer bestimmten Rolle und bestimmter *Kompetenzen* oder *Potenziale*; dies macht gerade die aktuelle, hier gezeigte Transformation der Arbeitsgesellschaft klar. Durch sie verändert sich eben nicht nur die Arbeitsgesellschaft, sondern auch Arbeit an sich; ihr Gepräge als Institution und Praxis. Demnach ist

---

<sup>95</sup> Vgl. Jaeggi 2005, S. 55.

<sup>96</sup> Ebd., S. 58.

die Beschreibung, genauer: die Charakterisierung dieses Transformationsprozesses, ausschlaggebend für die Charakterisierung des Aneignungsprozesses, der den Transformationsprozess ja formatiert. Das Bild der Arbeit ergibt sich aus dem *Wie* der Aneignung und dem *Wie* der Transformation ausgehend vom aktuell gültigen, aber (angesichts der Probleme von Arbeit) offenbar nicht aneignungsfähigen Narrativ von Arbeit, wobei Letzteres Ergebnis der Antwort auf die Frage des Ersteren ist.

So muss hier zunächst das Konzept der Aneignung theoretisch weiter gefestigt werden: „Aneignung meint [...] ein Verhältnis der Durchdringung, der Assimilation, der Verinnerlichung, in dem das Angeeignete gleichzeitig geprägt, gestaltet und formiert wird“<sup>97</sup>. Aneignung bedeutet also immer „eine Transformation beider Seiten“<sup>98</sup>, des Angeeigneten und des Aneignenden. In diesem Fall: Arbeit und die Ansprüche der Subjekte an sie, die sich gebündelt als gesellschaftliche Ansprüche lesen lassen. Dabei wird der Aneignungsprozess ganz entscheidend durch das gelenkt, was von außen an das Anzueignende herangetragen wird und gleichso durch das, was das Anzueignende zu sein oder zu leisten verspricht, dem Bewusstsein des Anzueignenden also; hiernach richtet sich das Verständnis davon.

Für die Aneignung von Arbeit in der subjektivierten Arbeitsgesellschaft bedeutet das: Das Verständnis von Arbeit (verstanden als gesellschaftlich und praktisch, d. h. in der Organisation von Arbeit wirksames Verständnis von Arbeit als Ergebnis der Aneignung) ergibt sich aus den gezeigten Mechanismen von Subjektivierung und Vermarktlichung einerseits und dem, was Arbeit *ausmacht*, andererseits.

Dabei fällt auf die *eine* Seite sowohl das Erscheinungsbild von Arbeit in ihrer doppelt subjivierten Form, als auch die Ansprüche an sie, die sich aus der doppelten Subjektivierung ergeben. Auf der *anderen* Seite finden wir das, was sich nach Jaeggi als *Eigensinnigkeit* und *Eigendynamik* von Arbeit beschreiben lässt: Wenngleich sie nicht konkret Arbeit dies zuschreibt, lässt ihre Fassung des Konzepts der Aneignung den Schluss zu, dass hier Institutionen so etwas wie ein unantastbarer Kern unterstellt wird. So sei der Aneignungsprozess „an vorgegebenes bzw. vorfindbares Material gebunden, damit auch an eine Eigensinnigkeit und Eigendynamik, über die man gerade nicht verfügt“<sup>99</sup>. Dieses *Material*, wie Jaeggi schreibt, bleibt meiner Deutung nach von den transformierenden Mechanismen des Aneignungsprozesses unberührt; es ist *fest*.

---

<sup>97</sup> Ebd., S. 57.

<sup>98</sup> Ebd.

<sup>99</sup> Ebd.

Im gelingenden Aneignungsprozess muss diese Eigendynamik also präsent bleiben; nicht in dem Sinne, dass sie die von außen kommenden Anforderungen an die Institution und die auf sie wirkenden Mechanismen unterwirft, sondern sie vielmehr sich selbst mit ihnen abgleicht und dann entsprechend nach außen dringt. Der gelingende Aneignungsprozess bringt so ein Verständnis der Institution hervor, in dem ihre Eigendynamik ebenso präsent und wirksam ist wie die an sie herangetragenen Anforderungen oder Entwicklungen. Der Transformationsprozess der Institution, dessen Grundbewegung die Aneignung ist, wird so von beiden paritätisch gelenkt. Tatsächlich liegt, so schreibt Jaeggi, „[i]n der Idee der Aneignung [...] ein interessantes Spannungsverhältnis zwischen Vorgegebenen und Gestaltbarem, zwischen Übernahme und Schöpfung, zwischen Souveränität und Abhängigkeit [...]“<sup>100</sup>. Theoretisch hat der Begriff damit den Vorteil, dass gelingende Aneignung nicht „als teleologisch gerichtet und abschließbar aufgefasst werden“<sup>101</sup> muss, sich also nicht an einem bestimmten *Zustand* von Arbeit und der Arbeitsgesellschaft ablesen lässt, sondern im Aneignungsprozess selbst erkennbar bleibt; bezogen auf Arbeit in dem von mir hier gezeigten Transformationsprozess der Arbeitsgesellschaft also. Die Institution lässt sich so weiter als kontingent auffassen, auch, wenn ihr ein in bestimmter Weise beschaffener Kern unterstellt wird.<sup>102</sup>

### Aneignung und moralischer Wert

Diese Idee einer mehrdimensionalen *Grundform* von Arbeit mit kontingenten und nicht-kontingenten Anteilen ist ein wesentliches Element der hier gesuchten Perspektive auf ein neues Arbeitsverständnis, gerade im Hinblick auf den gesuchten *moralischen Wert* von Arbeit. Es verweist gewissermaßen direkt auf diesen und lässt auch eine erste Charakterisierung zu: Wo Aneignung durch die Ansprüche an Arbeit, also konkret durch das Streben nach Selbstverwirklichung oder (allgemeiner) gelingender Lebensführung gelenkt wird, besitzt sie (Arbeit) einen moralischen Wert. Ich meine hier nicht, dass dieser Wert in seiner gegenwärtigen Gestalt überzeitlich gesetzt, d. h. bestimmt geformt ist, sondern vielmehr, dass er sich im Aneignungsprozess erst formt. Denn: Die Bedeutung von Arbeit für die Lebensführung ergibt sich aus verschiedenen Quellen: nicht nur aus Arbeit selbst, sondern auch aus den Bedingungen, unter denen *gearbeitet* wird (den konkreten Bedingungen der Arbeitsgesellschaft also). Der moralische Wert von Arbeit fällt also nicht zusammen mit ihrem nach Rahel Jaeggi

---

<sup>100</sup> Ebd., S. 58.

<sup>101</sup> Ebd., S. 55.

<sup>102</sup> So beschrieben kann die populäre, aber nicht unumstrittene Diagnose sozialer Pathologien einen zentralen Einwand umgehen: Dass das Sprechen von sozialen Pathologien letztlich nur auf einen Status Quo als kritischen Bezugspunkt und wiederherzustellenden Zustand verweise, trifft für ein so gerüstetes Arbeitsverständnis, wie ich es hier zeigen will, nicht zu. Hierin muss der Aneignungsprozess von Arbeit bzw. Elemente dessen, nicht jedoch zuallererst ihr Zustand oder der der Arbeitsgesellschaft als pathologisch aufgefasst werden: und zwar in dem Sinne, dass er eben nicht eine gelingende Institution oder Gesellschaftsform hervorbringt. Soziale Pathologien zeigen dann gerade nicht an, dass ein bestimmter Zustand hintergangen wird, sondern eine bestimmte Form der – nämlich gelingenden – Aneignung. Anschließen würde sich hieran gleichfalls die Analyse der Bedingungen gelingender Aneignung.

sogenannten *Eigensinn*, auf den das Konzept der Aneignung verweist; tatsächlich, so will ich hier vorläufig festhalten, ist dieser Eigensinn von Arbeit nur *eine* Quelle ihres moralischen Werts.

Hierfür produktiv lässt sich die Aneignung von Arbeit in der subjektivierten Arbeitsgesellschaft dem Gesagten nach so beschreiben, dass Arbeit sich dem Prozess Subjektivierung durch ihre Eigendynamik ein Stück weit entzieht, weil sie *sie selbst bleiben muss*.<sup>103</sup> Sie stellt gewissermaßen (und vorläufig formuliert) ihren *sozialen Eigensinn* den Mechanismen der doppelten Subjektivierung entgegen und ist dann weder die Arbeit, als die sie im Modus der doppelten Subjektivierung erscheint, noch die richtige Adressatin der aus gleicher Quelle entspringenden Ansprüche an sie. Schlicht deshalb, weil sie die – wie gezeigt widerstreitenden – je egoistischen Selbstverwirklichungsansprüche angesichts ihrer Eigendynamik nicht erfüllen kann.

Aneignung kann hier deshalb nicht gelingen, weil Arbeit weiter als subjektiviert aufgefasst und entsprechend *gewertet*, d. h. auch, an bestimmte Imperative gebunden wird, die nicht zwangsläufig mit denen von Arbeit übereinstimmen und denen sie sich dann auch nicht vollständig unterwerfen kann. Überwinden ließe sich diese Unzulänglichkeit allein durch ein neues Verständnis von Arbeit, das ihren *Eigensinn* beinhaltet und als Teil desjenigen Moments zeigt, aus dem sich ihre Bedeutung für die Lebensführung entwickelt.

### Aneignung, Narration, Transformation

Denn: Wenn der moralische Wert im für die Arbeitsorganisation ausschlaggebenden Narrativ von Arbeit nicht präsent ist, wird der Prozess ihrer Aneignung in einem doppelten Sinne widersprüchlich. Dabei sind beide Hinsichten miteinander verknüpft, was sich letztlich aus dem prozessualen, nicht abschließbaren Charakter von Aneignung ergibt: Wo eine widersprüchliche, den *Eigensinn* von Arbeit nicht zur Geltung bringende Aneignung ein widersprüchliches Arbeitsverständnis hervorbringt, das Arbeit einen *falschen Sinn* verleiht und mithin ein falsches Bewusstsein von ihr formt, kann die Aneignung von Arbeit als Grundbewegung der Transformation der Arbeitsgesellschaft keine gelingende sein. Mithin kann sie keine gelingende Transformation derselben bewirken, wird selbst durch diese dann nichtgelingende Transformation gelenkt und dann schließlich *im Nichtgelingen verfestigt*.

---

<sup>103</sup> Dass diese Notwendigkeit sich aus der Architektur der bürgerlichen Gesellschaft (nach Hegels Beschreibung) ergibt, zeige ich in Kapitel 2 dieser Untersuchung.

Diagnostizieren lässt sich demnach ein Widerspruch, der dem aktuellen Aneignungsprozess im Transformationsprozess immanent wird; also gleichso durch ihn reproduziert wird und dann, weil er in diese *eingeht*, viel unmittelbarer auf die Gesellschaftsform wirkt als die hier bereits beschriebenen Widersprüche in der Bindungs- und Subjektivierungsleistung der Arbeitsgesellschaft: Jener zwischen dem, was Arbeit den Ansprüchen der subjektivierten Arbeitsgesellschaft nach sein *soll* (wie sie verstanden werden soll) und dem, was Arbeit ihrer vorgegebenen Eigendynamik nach *ist* (wie sie verstanden werden muss). Über beides herrscht in der subjektivierten Arbeitsgesellschaft ein falsches Bewusstsein.

So kann dieser Widerspruch deshalb nicht so ohne Weiteres aufgelöst werden, weil der Aneignungsprozess dergestalt ist, dass der moralische Wert von Arbeit hier nicht zum Tragen kommen kann: Weil hier erstens Widersprüche konstitutiv sind und diese Widersprüche zweitens durch ein falsches Bewusstsein der Bedingungen von Arbeit (an sich) und den tatsächlichen Bedingungen der subjektivierten Arbeitsgesellschaft (der Existenz und Wirkung der Widersprüche also) verdeckt werden.

Im Ergebnis also lösen im Kern praktische Widersprüche die widersprüchliche Aneignung aus, weil sie letztlich für ein falsches Arbeitsverständnis sorgen: Wo Bindungs- und Subjektivierungswiderspruch die Eigendynamik von Arbeit verdecken und ihre Bedingungen verschleiern, verantworten sie ein Verständnis von Arbeit, in dem Arbeit *an sich* nicht mehr zur Geltung kommt und sodann nicht mehr ihrem Potenzial entsprechend wirken kann. Und: Wo die Aneignung dieses falschen Arbeitsverständnisses eine widersprüchliche Arbeitsgesellschaft formt, fordert der Zustand dieser Arbeitsgesellschaft ein neues Arbeitsverständnis ein. Eines, so ergibt sich aus der Beschreibung des Zustands der Arbeitsgesellschaft und dem hiernach einträglichen Konzept der Aneignung, das den moralischen Wert von Arbeit zur Geltung bringt.

Hierin begründen sich mein Untersuchungsziel und auch dessen Rechtmäßigkeit: Dass erstens die Probleme von Arbeit und Arbeitsgesellschaft kritisch nur von einem Arbeitsverständnis aus angegangen werden können, das ausgeht vom moralischen Wert von Arbeit und dass sich zweitens die Perspektive auf diesen aus dem Konzept der Aneignung ergibt; daraus also, wie Arbeit in der Arbeitsgesellschaft wirksam wird und wie sich – in einem doppelten Prozess – hier ein produktives, d. h. transformativ wirksames Verständnis von Arbeit bildet.

Die in der Diskussion um Arbeit prominente immanente Perspektive auf Arbeit von einem funktionalistischen Arbeitsverständnis aus kann angesichts der gezeigten Widersprüchlichkeit der

Verhältnisse dieses notwendige aneignungsfähige Arbeitsverständnis nicht hervorbringen. Statt die gegenwärtige Verfassung der Arbeitsgesellschaft bis auf den Grund, d. h. bis auf den Grund von Arbeit selbst, zu hinterfragen, affirmiert diese Perspektive sie und unterstellt Arbeit eine bestimmte Funktion im Hinblick auf die Anlage als Arbeitsgesellschaft. So können weder die Mechanismen der Subjektivierung, noch die krisenauslösenden Widersprüche als solche identifiziert werden: Dass etwa das Subjekt im Zuge der doppelten Subjektivierung und Vermarktlichung von Arbeit funktional wird, lässt sich von einem funktionalen Arbeitsverständnis aus nicht adäquat kritisieren. Gleiches gilt für die immanenten Widersprüche: Sie kann eine immanente Perspektive theoretisch nicht hintergehen und dann als solche ausweisen, weil sie keinen darüber hinausgehenden Bezugspunkt hat. Verdeckt bleibt dann, was diesen Erscheinungen zugrunde liegt und was der Ausgangspunkt einer kritischen Auseinandersetzung mit Arbeit und den Bedingungen der Arbeitsgesellschaft sein muss: die nichtgelingende Aneignung von Arbeit.

Dass diese nichtgelingende Aneignung insbesondere eine Dimension von Arbeit erkennt, die sich erstens als normative und zweitens als die Arbeit im Kern charakterisierende Dimension zeigen lässt, war in der Auseinandersetzung mit den Bedingungen von Arbeit an mehreren Stellen deutlich geworden: So ist die normative Subjektivierung als Ausdruck des Bedürfnisses, die eigene Subjektivität in Arbeit einzubringen und ihr einen lebensgestalterischen *Sinn* zu entlocken, die die Aneignung von Arbeit gegenwärtig bestimmt und so als Grundbewegung der Transformation verstanden werden muss, ein deutlicher Hinweis darauf, dass Arbeit große Bedeutung für gelingende Lebensführung über Subsistenzsicherung hinaus zuerkannt wird. Allein und insbesondere aus der Tatsache, dass Arbeit in der Arbeitsgesellschaft nach wie vor das zentrale Instrument sozialer Integration und Teilhabe sowie von Subsistenzsicherung ist, weist hin auf ihre normativen Implikationen. Wo die doppelte Subjektivierung Arbeit darüber hinaus normativ entbettet und in verschiedener Hinsicht entdifferenziert, wird die Präsenz ihres moralischen Werts im Aneignungsprozess umso relevanter, weil Arbeit die einzelne Person tatsächlich stärker angeht, d. h. stärker auf verschiedene Bereiche ihrer Lebensführung zugreift.

Das gegenwärtig gültige Narrativ von Arbeit spricht ihr also ganz offensichtlich normative Bedeutsamkeit und mithin eine, so kann ich nun zeigen, *normative Dimension* zu, nur stimmt dieser Zuspruch, so meine These, nicht mit dem überein, was Arbeit *an sich* vorgibt; was also ihr moralischer Wert ist. Diese zu kennen ist jedoch, so meine These weiter, unbedingte Voraussetzung eines aneignungsfähigen Arbeitsverständnisses. Ziel dieser Untersuchung ist es indes, den normativen Wert von Arbeit als ausschlaggebend hierfür zu zeigen und das gegenwärtig gültige Narrativ so – es als Zwischenergebnis eines Transformationsprozesses oder einer Genese würdigend – eben nicht zu



negieren, sondern *in die richtige Richtung zu lenken*, d. h. für gelingende Lebensführung, für die Arbeit hier offenbar in Rede steht, aneignungsfähig zu machen. Dieses Vorgehen wird Arbeit an sich gerecht, aber auch den Bedingungen der Arbeitsgesellschaft, ohne diese jedoch zu affirmieren. Im Gegenteil ist die Schwerpunktsetzung auf Arbeit und auf ihre normative Relevanz in der Lage, hier Widersprüche als solche kenntlich zu machen, wodurch sich wiederum, wie ich im folgenden Kapitel zeigen möchte, die produktive Perspektive auf Arbeit ergibt, die die Probleme und Bedingungen der subjektivierten Arbeitsgesellschaft einfordern.

## 2. Von der Krise der Arbeitsgesellschaft zur Offenlegung einer normativen Dimension von Arbeit

Im vorangegangenen Kapitel hatte ich gezeigt, wie die Arbeitsgesellschaft in ihrem laufenden Transformationsprozess in einen subjektivierten, sodann widersprüchlichen und schließlich krisenhaften Zustand gerät: Die Bedingungen dieser subjektivierten Arbeitsgesellschaft, über die (auch auf Seiten der Subjekte) zudem ein falsches Bewusstsein herrscht, erzeugen eine widersprüchliche und dann nicht gelingende Aneignung von Arbeit, die für den Zustand der Arbeitsgesellschaft schließlich negativ-produktiv ist in der Hinsicht, dass sie die Widersprüche weiter verfestigt. Der subjektivierten Arbeitsgesellschaft dann immanent sowie für diese konstitutiv sind eine widersprüchliche Form der Aneignung sowie ein falsches Bewusstsein: Erstens über diese widersprüchliche Aneignung, zweitens über die tatsächlichen Bedingungen dieser Gesellschaftsform und drittens über die Bedingungen einer gelingenden Aneignung von Arbeit (und dann auch einer gelingenden Gesellschaftsform unter der Prämisse des Fortbestehens der Arbeitsgesellschaft).

Die so wirksame widersprüchliche, durch jenes falsche Bewusstsein getragene Aneignung lässt sich praktisch auf verschiedenen Ebenen ausweisen: Widersprüchlich sind hier:

*Erstens* die Ansprüche an Arbeit, weiter (im Vergleich zur Lohnarbeitsgesellschaft) Institution einerseits sozialer Integration, andererseits individueller Selbstverwirklichung zu sein.

*Zweitens* die Organisation von Arbeit, die vorgeblich auf beides zielt, tatsächlich aber beides verfehlt und stattdessen der Selbstverwirklichung des Marktes Vorschub leistet.

*Drittens* die Architektur der Arbeitsgesellschaft, die ihrer *allgemeinen* Anlage (als *Arbeitsgesellschaft*) nach zwar weiterhin (auch intentional) dazu angetan ist, soziale Integration an Arbeit zu binden, ihrer *besonderen* Anlage (als *subjektivierte* Arbeitsgesellschaft) nach aber die Erosion dieses sozialen Kompromisses herbeiführt und im Begriff ist, ein *falsches* soziales Sicherungssystem zu etablieren, das in Wahrheit exkludierende Effekte hat.

*Viertens* die Aneignung *an sich*.

Im Anschluss an Rahel Jaeggis Konzept von Aneignung hatte ich gezeigt, dass diese widersprüchliche Form der Aneignung von Arbeit deren besondere Dynamik, ihren *Eigensinn*, nicht zur Geltung kommen lässt, theoretisch aber eine Perspektive darauf eröffnet: Auf das, was Arbeit *im Kern* ist und was im

gelingenden Aneignungsprozess *mit* und gleichzeitig *gegen* die Bedingungen und Anforderungen, die die Gesellschaft (einschließlich ihrer Subjekte) an Arbeit stellt, geltend gemacht werden muss. Sodann eröffnet sich hier eine Perspektive auf den gesuchten moralischen Wert von Arbeit: In der Zusammenführung dessen, was ich hier bislang als Eigendynamik von Arbeit beschrieben hatte, mit den Bedingungen von sowie den Anforderungen an Arbeit in der Arbeitsgesellschaft.

Die zuletzt genannte Dimension der Widersprüchlichkeit (die der Anlage der subjektivierten Arbeitsgesellschaft) führt schon ein Stück weg von den praktischen Widersprüchen; sie verweist aber auf jenen *immanenten Widerspruch*, in den die praktischen Widersprüche münden und den ich hier im Antrag an Hegels Beschreibung institutioneller Krisen, zu der die Diagnose eines immanenten Widerspruchs und eines falschen Bewusstseins ebenfalls den Ausschlag gibt, nun nachverfolgen möchte. Diese beiden Begriffe lassen sich dann anders verstehen; über sie gelingt, so will ich zeigen, der Zugriff auf das *Innere* von Arbeit und mithin eine Perspektive auf ihre normative Dimension.

Es ist aus verschiedenen Gründen vielversprechend für mein Untersuchungsziel, den Krisenbegriff hinzuzuziehen. Zudem entspricht er – in der bei Hegel herauslesbaren Fassung, die ich hier sodann auch zugrunde legen möchte<sup>104</sup> – meiner Beschreibung der subjektivierten Arbeitsgesellschaft; d. h., die als in verschiedener Hinsicht als problematisch gezeigte Wandlung der Arbeitsgesellschaft lässt sich mit ihm *als krisenhafte Transformation* begreifen und die Beschreibung dann weiter theoretisch produktiv machen: Wo ich sie als durchherrscht von einem immanenten Widerspruch und einem falschen Bewusstsein gezeigt habe, ist die Diagnose einer Krise theoretisch folgerichtig und praktisch unabweisbar. Außerdem und infolge erwarte ich aus der Krisendiagnose weitere Erkenntnisse über die noch immer infrage stehende Eigendynamik von Arbeit als Teil ihres moralischen Werts, weil mit ihr, so werde ich zeigen, sehr aufschlussreiche Aussagen über die Mechanismen gesellschaftlicher Institutionen möglich sind. Schließlich ist *Krise* ein kritischer Begriff par excellence; als Diagnose verweist *Krise* auf eine Abweichung bzw. auf ein Fehlgehen, das dann – entsprechend der Auffassung von *Krise* – bestimmt und die Bedingungen der Krise charakterisierend beschrieben werden kann.

So eröffnet der Begriff eine Perspektive auf das, was im laufenden Transformationsprozess von Arbeit und der Arbeitsgesellschaft fehlt oder nicht zur Geltung kommt; rekuriert also produktiv auf den Tatbestand nicht gelingender Aneignung und dessen positive Wendung, die Bedingungen gelingender Aneignung. Damit scheint der Krisenbegriff mit seiner theoretischen Intention, die Grundlagen einer

---

<sup>104</sup> Bei Hegel treten Probleme als Widersprüche auf. Deshalb scheint mir sein Vorgehen, Probleme für deren Lösung selbst produktiv zu machen, im Bild der subjektivierten Arbeitsgesellschaft geeigneter, weil es auf die Quelle des Problems fokussiert.

Gesellschaftskritik zu fundieren, eine Perspektive auf die Normativität dessen zu eröffnen, was in der Krise infrage steht; hier freilich: Arbeit. So begründet und in dieser Absicht will ich meine Beschreibung der subjektivierten Arbeitsgesellschaft für mein Untersuchungsziel produktiv in Hegels Bild der bürgerlichen Gesellschaft (in der Hegels Verständnis gesellschaftlicher Krisen operiert) überführen, um jene besondere Eigendynamik von Arbeit als wesentliches Element ihres moralischen Werts zu entdecken.<sup>105</sup>

## 2.1 Eine Auffassung von Krise als Perspektive der Kritik von Lebensformen: Rahel Jaeggis Aktualisierung von Hegels Rekonstruktion von *Krise*

In KRITIK VON LEBENSFORMEN (2014) erschließt Rahel Jaeggi Hegels Auffassung institutioneller Krisen als Auftakt und Weg einer kritischen Erkundigung von Institutionen oder – mit ihrem Begriff – *Lebensformen*. Im Kern geht es ihr hier um die Frage, ob und wie sich Lebensformen, die sie als *Bündel sozialer Praktiken* versteht und zu denen sie auch Arbeit als Institution der Arbeitsgesellschaft zählt, kritisieren lassen. Kritik an diesen müsse, so Jaeggi, Bezug nehmen auf die normativen und funktionalen Grundlagen der Lebensform; auf die spezifische Normativität und spezifische Rationalität also, die jede Lebensform ihrer Einrichtung als besondere *Problemlösungsinstanz* nach besitze. Eine Lebensform sei dann kritikwürdig, wenn sie ihrem Zustand oder ihrer Organisation nach ihre spezifische Rolle als Problemlösungsinstanz nicht mehr erfüllt, d. h. wenn es ihr nicht mehr gelingt, die Lösung für ein ganz bestimmtes existenzielles Problem zu sein oder breit zu halten, für das zu lösen sie aber vorgesehen ist. Diese Lebensform sei dann kritisierbar als eine, die sich gewissermaßen selbst hintergeht und mithin *unbewohnbar* (Terry Pinkard)<sup>106</sup> wird.

Vorrangig geht es Jaeggi hier also um die Möglichkeiten und Grundlagen von Gesellschaftskritik. Ihre Perspektive beinhaltet aber auch die Frage danach, was das Besondere einer Problemlösungsinstanz ist und warum diese als solche möglicherweise obsolet geworden ist: Wo Jaeggi mit Hegel modernen Gesellschaften ein normatives Grundgerüst unterstellt, fragt sie hier auch nach der Transformation von Werten und unserem Umgang damit. So beinhaltet ihre Kritik-Theorie auch eine Perspektive auf die Normativität von Lebensformen und Institutionen, also auch auf eine mögliche wesenhafte

---

<sup>105</sup> Es sei gesagt, dass Hegels Rekonstruktion gesellschaftlicher Krisen und so auch Jaeggis Neuinterpretation und Aktualisierung dieser auf der Ebene der Institutionen bleibt. Um in meiner eigenen Untersuchung mit diesem Verständnis operieren zu können, muss ich die Diagnose der Krise der Arbeitsgesellschaft herunterbrechen bzw. umdeuten zu einer Krise der Arbeit. Das gelingt aber relativ leicht, weil – wie gezeigt – der widersprüchliche Zustand der Arbeitsgesellschaft auf Widersprüche innerhalb der Institution Arbeit zurückgeführt werden kann.

<sup>106</sup> Vgl. Jaeggi 2014, S. 194 f. Jaeggi greift hier begrifflich wie inhaltlich auf Terry Pinkards Ausdruck der *Unbewohnbarkeit* von Lebensformen zurück. Demnach ist eine Lebensform oder ein sozialer Praxiszusammenhang dann *inhabitable*, wenn er *seinem Begriff nicht entspricht*: „Eine Lebensform, die ihrem Begriff nicht entspricht, erfüllt ihre ethisch verfasste Funktion nicht so, wie diese sich vor dem Hintergrund einer spezifischen Problemlösungsgeschichte herausgebildet hat“ (S. 195).

Normativität von Arbeit und – als mögliche Perspektive der Kritik – deren Verwirklichung, die in einer *Krise der Arbeitsgesellschaft*<sup>107</sup> hintergangen wird.

Jaeggi führt Hegels Auffassung, wie sich die Institutionen der bürgerlichen Gesellschaft transformieren, als *dialektischen Lernprozess* ein, „dessen Modus die »bestimmte Negation« ist“<sup>108</sup>. Hegel entwerfe hier „die besonders anspruchsvolle Version eines Transformationsprozesses, der, meiner [Jaeggis; WKD] Interpretation nach, seine Rationalitätskriterien in sich selbst trägt“<sup>109</sup>, aus dessen Beschreibung sich theoretisch also rationale Kriterien für Kritik ergeben. Das genannte negative Element kommt hinein, weil „die von Hegel beschriebenen Transformationsprozesse [...] sich vermittelt über Krisen“<sup>110</sup> vollziehen:

„Es ist [...] die Unhaltbarkeit und Widersprüchlichkeit einer bestehenden Position, die diese über sich selbst hinaustreibt. Will man den dadurch ausgelösten Prozess [...] als probleminduzierte Reflexionsgeschichte auffassen, so handelt es sich dabei um den Vorgang einer (Selbst-)Erfahrung mittels der Reflexion auf die eigenen Geltungsgrundlagen, der sich anreichert, sofern die neuen Problembeschreibungen (wenn man so will) immer erst nach der Überführung der vorherigen Stufe als defizitär kenntlich werden und sich aus den jetzt sichtbar werdenden Defiziten oder Einseitigkeiten ergeben“<sup>111</sup>.

*Krise* wird hier noch nicht negativ aufgefasst, im Gegenteil: Die Eigenheit der Hegelschen Rekonstruktion ist, dass Institutionen hierdurch von vornherein widersprüchlich verfasst und immanente Widersprüche notwendige Bedingung der ebenso notwendigen Transformation als Fortschritt sind. Sie haben, so formuliert Jaeggi, einen *konstruktiv-produktiven Charakter*<sup>112</sup>. Immanent ist der Widerspruch, weil er im Inneren der Institution einen systematisch verfassten Konflikt auslöst, der im Transformationsgang zur Auflösung drängt. Der Widerspruch und mithin der Konflikt werden also von der Institution selbst erzeugt; sie sind in ihr angelegt und reflexiv, weil sie sich aus den Bedingungen der Institution sowohl ergeben, als auch auf diese verweisen: „Dass eine Lebensform in einen »immanenten Widerspruch« geraten kann, bedeutet, dass ihr ihre eigenen Geltungsgrundlagen, der mit ihr und von ihr gesetzte Sinn und die mit ihr und von ihr gesetzten normativen Bezugspunkte fraglich geworden sind“<sup>113</sup>; die Institution ist „mit sich entzweit“<sup>114</sup> und dann zur *Selbstinterpretation* aufgefordert. Als notwendige Bewegung der Transformation der Institution ist dieses

---

<sup>107</sup> Von dieser Diagnose geht Jaeggi indes auch aus und fasst die Krise der Arbeitsgesellschaft als „Krise der [...] gesellschaftlichen Integrationsform“ auf. Sie lasse sich nämlich „nur verstehen, wenn man sich das erreichte Anspruchsniveau der bürgerlichen Gesellschaft als Arbeitsgesellschaft vor Augen führt sowie die Wertschätzung und Funktion, die die Arbeit innerhalb dieser Konstellation im Gegensatz zu vorbürgerlichen Verhältnissen erlangt hat“; den Anspruch nach (verschiedenartig vermittelter) sozialer Integration“ (ebd., S. 235 f.).

<sup>108</sup> Ebd., S. 352.

<sup>109</sup> Ebd.

<sup>110</sup> Ebd.

<sup>111</sup> Ebd., S. 353.

<sup>112</sup> Ebd., S. 374 ff.

<sup>113</sup> Ebd., S. 374.

<sup>114</sup> Ebd., S. 376.

Auseinanderfallen noch nicht problematisch (d. h. hier auch wörtlich als Ausweis eines kritisch befragbaren *Problems* aufzufassen); das wird es erst, wenn die Selbstinterpretation, d. h. die Aktualisierung der eigenen sinngebenden und normativen Grundbedingungen durch ein *falsches Bewusstsein* misslingt. Dann entsteht eine *Lernblockade*; die Institution wird *unlebendig*, der Transformationsgang gerät ins Stocken. Jaeggi deutet Hegel hier so, dass er derart *unproduktive* Konflikte auf ein Fehlen der geeigneten Mittel zur Überwindung dieser *systematischen Selbstmissverständnisse* zurückführe; auf ein *falsches Bewusstsein* also, das mit den Lernblockaden im Modus gegenseitiger Verfestigung agiert.

Offenbar entspricht meine Beschreibung der Problemstellung der subjektivierten Arbeitsgesellschaft der Hegels von solchen negativ wirksamen Konflikten, die in unproduktive Krisen münden. Ich hatte gezeigt, dass hier ein immanenter Widerspruch charakteristisch ist, der die Transformation am Laufen hält und gleichzeitig ihr Gelingen obstruiert, weil ein falsches Bewusstsein über die Bedingungen von Arbeit herrscht und sie mithin einer falschen Aneignung unterliegt; Arbeit wird in verschiedener Hinsicht fragwürdig.

Dass Hegels Auffassung sich in dieser Weise deuten und dann trotz einiger Schwierigkeiten<sup>115</sup> retten lässt, schlägt auch Jaeggi vor, freilich (ihrem eigenen Untersuchungsziel entsprechend) ohne konkretes inhaltliches Deutungsangebot: Sie argumentiert dafür, Hegels immanente Perspektive auf die Bedingungen der Institution durch die Einbeziehung „»von außen« kommende[r] Konfliktursache[n]“<sup>116</sup> zu ergänzen, so den immanenten Widerspruch als befragbaren Konflikt zu aktualisieren und ihn dafür an die Oberfläche zu bringen. Theoretisch vermittelt wird das Innere mit dem Äußeren der Institution hier über den Begriff der Aneignung, die ja gerade auf die institutionelle Fähigkeit verweist, mit einem angetragenen Problem umgehen zu können oder eben nicht.<sup>117</sup> In dieser Deutung kann und muss die Krise als Konflikt aktualisiert werden und umgekehrt, weil nur so ihre besonderen Charakteristika (als notwendiger, weil aussagekräftiger Teil dieser Aktualisierung) richtig und vollständig aufgefasst werden können. Im Anschluss an Habermas' früher Rekonstruktion des Krisenbegriffs<sup>118</sup> betont Jaeggi: Die Widersprüche müssen thematisiert werden, andernfalls sind die „Lernfähigkeit und -entwicklung [...], [...] Reflexionsfähigkeit, Durchlässigkeit, »Lebendigkeit« und

---

<sup>115</sup> Vordergründig problematisiert Jaeggi Hegels Auffassung, dass Probleme von Lebensformen sich allein aus diesen selbst ergeben würden; externe Konfliktursachen wären damit ausgeschlossen und nicht kritisch befragbar. Dieses von ihr so genannte *Kontingenzproblem* will sie dann auf dem gezeigten Weg überwinden, um die theoretischen Vorzüge von Hegels Beschreibung gesellschaftlicher Krisen zu retten: Betrachtet werden sollen die Probleme als Probleme zweiter Ordnung unter dem Fokus, „auf welcher Ebene das Problem zum Problem wird“, um schließlich das Verhältnis von Widerspruch und Konflikt analytisch neu zu denken und deren Verbundenheit zu akzentuieren. Die Aktualisierung der krisenauslösenden Widersprüche müsste diese dann als Ausdruck möglicher, so schließlich nachzuverfolgender Konfliktlinien begreifen. Vgl. ebd., S. 385 ff.

<sup>116</sup> Ebd., S. 386.

<sup>117</sup> Vgl. ebd., S. 386 ff.

<sup>118</sup> Vgl. meine Rekonstruktion von Jürgen Habermas Beschreibung gesellschaftlicher Krisen in Kapitel 9.

Selbstzugänglichkeit“<sup>119</sup> der betroffenen Institution zweifelhaft: „Die Nichtaktualisierung latenter Krisen, so lässt sich behaupten, führt zu Ideologiebildung und Lernblockaden – zu spezifischen Formen der Irrationalität“<sup>120</sup>.

Die Krise der Arbeitsgesellschaft, die Jaeggi zur Illustration ihres Krisenverständnisses gleichfalls heranzieht<sup>121</sup>, lässt sich nun vorerst so beschreiben: Arbeit als gesellschaftliche Institution befindet sich in einem Zustand, in dem ihr eine richtige, d. h. eine den eigenen und äußeren Bedingungen entsprechende Selbstinterpretation, nicht gelingt, weil ein *falsches Bewusstsein* dieser Bedingungen (oder Elemente davon) vorliegt. Jaeggi gelingt es hier, das Innere und das Äußere der Institution im Begriff der Aneignung und des Bewusstseins zu vermitteln, indem sie zeigt, dass in der Aneignung ein Inhalt von Bewusstsein aufgehoben ist, den die Institution nicht von sich selber haben kann und der dann möglicherweise ihr *Selbstbewusstsein* angreift, eben weil sie als Institution der bürgerlichen Gesellschaft in Bezug auf diese agiert.

Hier liegt also ein praktischer Tatbestand vor, konkret der einer *nichtgelingenden Aneignung*, die eben auch dazu führt, dass die Mittel zur Überwindung eines (die Lernblockade auslösenden) falschen Bewusstseins fehlen. So verfestigt sich die Krise – das hatte ich in meiner Charakterisierung der subjektivierten Arbeitsgesellschaft bereits gezeigt – in einer unproduktiven Form und hemmt den Fortschritt der Transformation der Institution.

### Die Krise der Arbeitsgesellschaft als funktionale und normative Krise

Für die Arbeitsgesellschaft als Ganzes bedeutet das: Arbeit ist sich selbst derart fragwürdig geworden, dass sie ihrer Rolle im gesellschaftlichen Institutionengefüge nicht mehr gerecht wird; dann wird sie auch den Subjekten fragwürdig. Mithin gerät nicht nur Arbeit, sondern die Arbeitsgesellschaft als Ganze in die Krise, die dann eine funktionale und – der Rolle von Arbeit entsprechend – normative Krise ist: Sie kreiert eine *instabile Formation*, die bestimmten (für die Formation) verbindlichen normativen Ansprüchen entgegensteht und diese Ansprüche wie die Formation auch in dem Sinne fragwürdig werden lässt, dass erstens das Arbeitsverständnis als solches in Frage steht und zweitens – in der Rekonstruktion dessen sowie in der möglichen Neuformulierung eines Arbeitsverständnisses – sich die Krise ohne diese „hier wirksamen normativen Ansprüche gar nicht verstehen“<sup>122</sup> lässt. Das „verweist darauf, dass die Probleme, mit denen Lebensformen konfrontiert sind, nicht zufällig,

---

<sup>119</sup> Jaeggi 2014, S. 390 f.

<sup>120</sup> Ebd., S. 391.

<sup>121</sup> Vgl. ebd., S. 235 ff.

<sup>122</sup> Ebd., S. 383.

sondern *systematisch*, aus Gründen also auftreten, die konstitutiv mit ihrer inneren Verfasstheit zusammenhängen“<sup>123</sup>.

Was das praktisch bedeutet, zeigen die Tatsachen der subjektivierten Arbeitsgesellschaft, die eben keine (den Ansprüchen der Subjekte und den Selbstansprüchen der Arbeitsgesellschaft entsprechende) tragende Gesellschaftsform ist. Jaeggi schreibt dazu:

„Die Krise der Arbeitsgesellschaft nämlich [...] lässt sich nur verstehen, wenn man sich das erreichte Anspruchsniveau der bürgerlichen Gesellschaft als Arbeitsgesellschaft vor Augen führt sowie die Wertschätzung und Funktion, die Arbeit innerhalb der Konstellation im Gegensatz zu vorbürgerlichen Verhältnissen erlangt hat. In einer solchen Arbeitsgesellschaft wird über Arbeit nicht nur die Subsistenz, sondern auch soziale Integration und Anerkennung - »Ehre« - vermittelt, und umgekehrt werden an Arbeit bestimmte normative Erwartungen herangetragen. Die Krise der Arbeitsgesellschaft ist damit nicht nur eine Krise der Subsistenz, sondern eine Krise der damit beschriebenen gesellschaftlichen Integrationsform“<sup>124</sup>.

Angesichts dessen besteht die theoretische Schuldigkeit nun also in der Aktualisierung der Bedingungen von Arbeit: der *Geltungsgrundlagen* der Institution – ihres Sinn und ihrer normativen Bezugspunkte also – auf der einen und des von *außen Kommenden* – das ihre Charakterisierung bzw. Geltung als bestimmte Problemlösungsinstanz erst vervollständigt – auf der anderen Seite.

Einen Teil des Letzteren habe ich mit meiner Charakterisierung der subjektivierten Arbeitsgesellschaft im vorhergehenden Kapitel bereits geleistet. Nun will ich versuchen, den immanenten Widerspruch in den Bedingungen der Institution selbst offenzulegen, in dem Sinne, ihn überhaupt erst als Widerspruch erkennbar zu machen, um dann die These widersprüchlicher Aneignung begründen zu können. Ich will hier direkt an Jaeggis Hegelinterpretation anschließen und die von ihr daraus gestellte Aufgabe zu lösen versuchen: Wo nämlich Arbeit als „Lebensform widersprüchlich [ist; WKD], weil die in ihr wirksamen Praktiken aus ihrem Kontext oder, spezifischer, aus der Einheit mit ihrem Widerpart gerissen worden sind“<sup>125</sup>; die Situation also „widersprüchlich [ist; WKD], weil sie entzweit ist“<sup>126</sup>, will ich zeigen „[...] dass beide Seiten, obwohl getrennt, dennoch zusammengehören“<sup>127</sup> und – so füge ich hinzu – die Eigendynamik von Arbeit ausmachen: jene Kraft, die sich wie gezeigt der vollständigen Aneignung entzieht und sich deshalb als *Kern von Arbeit* auffassen lässt.

So ermöglicht Jaeggis Krisenverständnis einen für mein Untersuchungsziel ertragreichen theoretischen Zugang zu den Problemen von Arbeit, jedoch mit einer Einschränkung: Ich will zeigen, dass sich eine

---

<sup>123</sup> Ebd.

<sup>124</sup> Ebd., S. 235 f.

<sup>125</sup> Ebd., S. 381.

<sup>126</sup> Ebd., S. 382.

<sup>127</sup> Ebd.



andere Lösung der Krise finden lässt als die, die Jaeggi in Aussicht stellt, nämlich: „funktionale Äquivalente für das an[zu]bieten, was Arbeit als Integrationsmechanismus für die bürgerliche Gesellschaft geleistet hat“<sup>128</sup>. Wo ich die normative Dimension von Arbeit als Kern eines neuen Arbeitsverständnisses zeigen will, geht es mir um eine Perspektive auf Arbeit, durch die sie wieder als *Problemlösungsinstanz* glaubhaft wird. Meiner Auffassung nach lässt sich die Krise der Arbeitsgesellschaft (und mithin die von Arbeit als Institution) durch gelingende Aneignung von Arbeit in diesem Sinne lösen, mit der Voraussetzung, die normative Dimension von Arbeit zu vergegenwärtigen, womit sich dann der Erhalt der Arbeitsgesellschaft als solche als möglich und attraktiv verteidigen lässt.

Wenn, wie Jaeggi sagt, die Krise der Arbeitsgesellschaft „eine ebenso normative wie funktionale Krise“<sup>129</sup> ist, wird die Beschreibung des zugrundeliegenden immanenten Widerspruchs hilfreiche Hinweise auf die hier gesuchte normative Dimension von Arbeit liefern, die mit dem Antragen der institutionell und über-institutionell „wirksamen normativen Ansprüche“<sup>130</sup> aufgerufen wird, die aber ebenjener Widerspruch als Handlungshemmnis außer Kraft setzt. Die Frage danach, wie und warum Arbeit als Problemlösungsinstanz obsolet geworden ist, möchte ich hier positiv wenden und von ihr aus auf die besondere Normativität dieser Problemlösungsinstanz kommen. Das scheint mir vom Begriff der Krise aus möglich, weil sich hier normative und funktionalistische Deutungen von Arbeit so zusammenbringen lassen, dass damit auch Aussagen über die normativen Grundlagen und die Rolle von Arbeit (der in die Krise geratenen *Lebensform* selbst also) möglich sind. Angesichts dessen, dass Jaeggis Krisenverständnis die dafür nötige positive Wendung nicht enthält und – dem eigentlichen Untersuchungsziel der KRITIK VON LEBENSFORMEN entsprechend – nicht den dafür nötigen theoretischen Tiefgang und die Schwerpunktsetzung auf Arbeit besitzt, will ich nun, nachdem ich Jaeggis Krisenverständnis als richtungsweisenden Auftakt eingeführt habe, Hegels Beschreibung institutioneller Krisen im Hinblick auf mein Untersuchungsziel auslegen.

---

<sup>128</sup> Ebd., S. 236.

<sup>129</sup> Ebd., S. 235.

<sup>130</sup> Ebd., S. 383.

## 2.2 Die Re-Aktualisierung von Krise: Ein Bild der normativen Dimension von Arbeit aus Hegels Beschreibung gesellschaftlicher Krisen

Auch Hegel zeigt die Krisen der bürgerlichen Gesellschaft als funktionale und normative Krisen. Er unterstellt der bürgerlichen Gesellschaft und ihren Institutionen ein normatives Grundgerüst als Unterbau der Funktionalität des Institutionengefüges. Mit Hegel lässt sich also offenbar gut fassen, was ich hier zeigen will, nämlich: Dass erstens Arbeit eine *normative Dimension* besitzt, die ihr besonderes Potenzial bewirkt und ihre Rolle verfügt, sowohl im Institutionengefüge, als auch für gelingende Lebensführung aus subjektiver Perspektive; und dass zweitens diese normative Dimension in der Transformation der Institution präsent bleiben muss, weil sie andernfalls *ihren eigenen Geltungsgrundlagen entfremdet* ist.

Nach Hegel lässt sich die Krise der Arbeitsgesellschaft (im Ganzen) als eine normative und funktionale Krise zeigen, die sich dann im Modus eines falschen Bewusstseins und nichtgelingender Aneignung von Arbeit unproduktiv verfestigt und schließlich praktisch wirksam wird: dahingehend, dass sie oberflächlich die Bedingungen gelingender Existenz der Arbeitsgesellschaft als Gesellschaftsform angreift und darunterliegend die Existenzgrundlagen der Gesellschaftsform selber infrage stellt. Die Krise der Arbeitsgesellschaft wird durch die *Unkenntnis* von Arbeit ganz entscheidend unproduktiv verfestigt.

Die entscheidende Nahtstelle zu meinem Untersuchungsgegenstand ist, dass sich Krisen dieser Art, wie Rahel Jaeggi sagt, ohne Kenntnis der „[...] hier wirksamen normativen Ansprüche gar nicht verstehen [...]“<sup>131</sup> lassen – auch dahingehend, ob und wie sie *problematisch* sind – und – so will ich hinzufügen – ohne Kenntnis der normativen Dimension der betroffenen Lebensform dann auch unmöglich lösen lassen. Beides nimmt Hegels Beschreibung gesellschaftlicher Krisen auf, die sodann eine Perspektive auf die gesuchte normative Dimension der Arbeit eröffnet.

Hinzu kommt: Hegel spannt seine Überlegungen vor einem ganz ähnlichen wie dem gezeigten gesellschaftlichen Problemhorizont auf, der – in einer Ausprägung, die sich heute wohl am besten unter dem Begriff der *strukturellen Armut* fassen lässt – ihm schon gegenwärtig war: Obwohl ihrer Einrichtung nach gerade dieser Rolle verpflichtet, garantiert die Arbeitsgesellschaft<sup>132</sup> dem Subjekt

---

<sup>131</sup> Jaeggi 2014, S. 383.

<sup>132</sup> Freilich spricht Hegel hier nicht von der Arbeitsgesellschaft. Jedoch betrachtet er Arbeit als Institution im Kontext der bürgerlichen Gesellschaft und erkennt ihr trotz ihrer Widersprüche weiterhin eine enorm bedeutsame Rolle zu, als zentrale Institution der bürgerlichen Gesellschaft. Aus dieser Deutung ergeben sich letztlich seine konkreten Überlegungen über Arbeit. Vgl. dazu auch meine Ausführungen in Kapitel 5.

durch Teilnahme am Arbeitsmarkt (gegenwärtig) gerade nicht gesellschaftliche Integration und ein existenzsicherndes Einkommen, weil sie – der gegenwärtigen Verfassung ihrer strukturellen Grundlagen nach – „als »in ihre Extreme getriebene entzweite Sittlichkeit« ebendiese Teilnahme am Arbeitsmarkt nicht garantieren kann, sondern [...] das Problem struktureller Arbeitslosigkeit generiert“<sup>133</sup> und damit Armut erzeugt. Hegel nimmt hier das durch Armut bzw. Prekarität verursachte individuelle Leiden zwar zum Anlass seiner Überlegungen, fokussiert dann aber auf die darunterliegende, metaphysische, letztlich aber gesellschaftstheoretische Diagnose *entzweiter Sittlichkeit*. Seiner Auffassung nach ist sie (als Tatsache) der Grund, dass die bürgerliche Gesellschaft ihre eigenen Funktionsbedingungen hintergeht, nämlich, für das Individuum *zu sorgen*.<sup>134</sup>

Ich möchte hier eine Lesart von Hegels Krisenverständnis vorschlagen, die im Kern der entspricht, die Rahel Jaeggi als Möglichkeit der Kritik von Lebensformen ins Spiel gebracht hatte. Erweitern möchte ich Jaeggis Aktualisierung dadurch, dass ich zeige, wie sich bei Hegel das Bestehen einer normativen Dimension der Institution sowie eine erste Charakterisierung dieser herauslesen lässt, wodurch schließlich die von Jaeggi gezeigten Schwierigkeiten des Konzepts überwunden werden können und Hegels Krisenverständnis als in verschiedener Hinsicht produktiver Auftakt und Methodenvorschlag zur Kritik von Lebensformen aufgenommen werden kann. Produktiv auch für die Beschreibung des moralischen Werts, den ich hier freilich für Arbeit kenntlich machen will. Denn: Hegels funktionalistisches Argument fokussiert eben gerade nicht auf die Gesellschaftsform, sondern gleichwertig auch auf die Institution *an sich*, weshalb damit auch, im Anschluss an die im vorangegangenen Kapitel gegebene Beschreibung der Arbeitsgesellschaft, eine Perspektive auf Arbeit *an sich* und ihre besonderen Funktionsbedingungen möglich ist. Im Rahmen der Arbeitsgesellschaft (oder bei Hege: der *bürgerlichen Gesellschaft*) besitzt Arbeit dann eine spezifische *funktionale Normativität*.

Der entscheidende Gedanke ist hier, dass dieser Hypothese nach normative Ansprüche eben nicht extern an Arbeit als Institution herangetragen werden, sondern sich gewissermaßen aus ihr selbst

---

<sup>133</sup> Jaeggi 2014, S. 235.

<sup>134</sup> Axel Honneth akzentuiert diesen Zug in Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft als Frage nach ihrer Zustimmungsfähigkeit, die aber letztlich wieder auf normative Ansprüche rekurriert: Es geht darum, ob die bürgerliche Gesellschaft ihre Versprechen, die sie ihrer Einrichtung nach gegeben hat, halten kann oder nicht und ob sie dann von der einzelnen Person als gültige Gesellschaftsform anerkannt oder infrage gestellt wird (vgl. hierzu etwa Honneth 2008, S. 337. Sowie Honneth 2011, S. 336 ff.). Habermas hatte dem Spätkapitalismus bekanntlich ebenfalls Legitimationsprobleme unterstellt, die sich längst nicht mehr ökonomisch, sondern nur noch politisch und dann strenggenommen nur noch symbolisch lösen ließen (vgl. Habermas 1973). Für eine kritische Theorie der Gesellschaft weitaus folgerichtiger und auch nützlicher scheint mir jedoch ein Verständnis der Krise zu sein, das theoretisch gerade nicht auf die Legitimation des Kapitalismus zielt, sondern auf dessen Pathologien, die konkretes Leiden verursachen, das dann schließlich kritisch befragbar ist und die Krisendiagnose auch erschließend kritisch handhabbar macht. Dabei geht es um die Krise einer Gesellschaftsform als Lebensform, mithin um die konkreten, in die Krise geratenen *Lebensbedingungen*. Rahel Jaeggis Vorschlag der Handhabbarmachung der gesellschaftlichen Krisendiagnose verstehe ich in dieser Weise.

ergeben: aus der Rolle, die sie in der bürgerlichen Gesellschaft hat, auf die hin sie eingerichtet ist und was mithin – aus gesellschaftlicher und aus individueller Perspektive – von ihr erwartet wird. Die Ansprüche speisen sich aus dem, „was die bürgerliche Gesellschaft ihrer historisch sich entwickelt habenden Funktionsweise - »dem Begriff nach« - ist“<sup>135</sup>, mithin aus ihrer besonderen Architektur bzw. der Beschaffenheit ihrer Institutionen.

Daraufhin möchte ich Hegels Beschreibung der Wirkung und Rolle von Krisen zuspitzen, um die *Form* der Institution (als deren *Bildung* und *Struktur*) zu begreifen und schließlich ihren *Eigensinn* zu entschlüsseln, der, so vermute ich, den gesuchten moralischen Wert von Arbeit wesentlich hervorbringt.

Wo bei Hegel Normativität und Funktionalität im institutionellen Gebilde in enger Wechselwirkung stehen, das *Innere* der Institution sich in stetem Austausch mit ihrem *Äußeren* befindet, lässt sich erstens eine normative Dimension als vermittelndes Element begreifen, die schließlich die *Rolle* von Arbeit in der Arbeitsgesellschaft birgt. Hier stellt sich die Frage nach dem Mechanismus dieser Vermittlung; wie und woraus er gebildet wird, wie er beschaffen ist, wie er schließlich wirkt.

Zweitens kann – und diese Beschreibung enthält erste Hinweise auf den gesuchten Mechanismus – demnach die Krise der Arbeitsgesellschaft als eine normative und funktionale Krise charakterisiert werden. Zu deuten ist sie (im Rahmen von Hegels Beschreibung gesellschaftlicher Institutionen) dann als Prozess, in dem diese besondere, funktionale Normativität obsolet zu werden droht. Ein möglicher Weg aus der Krise wäre dann, diesem Schwinden entgegen zu wirken, und zwar insbesondere dadurch, dass man diese Normativität zunächst theoretisch und dann auch wieder praktisch bekräftigt: in der aneignungsfähigen Aktualisierung des moralischen Werts von Arbeit also.

Offenbar fällt eine mögliche Perspektive der Lösung der Krise hier also mit meinem Untersuchungsziel zusammen, den moralischen Wert von Arbeit offenzulegen, der sich, so kann ich nun zeigen, aus der *besonderen Beschaffenheit* von Arbeit als Institution ergibt.

Hegel scheint dieser eigenartigen inneren Beschaffenheit ebenfalls nachzuspüren und erkennt ihr gleichfalls normative Bedeutsamkeit zu: Von der Negativfolie ihrer Nichtverwirklichung aus zeigt er, dass normative Ansprüche an Arbeit sich aus Arbeit selbst ergeben; aus ihrer Rolle im Institutionengefüge und den Erwartungen an sie, die daraus folgen. Das weist über die innere

---

<sup>135</sup> Jaeggi 2014, S. 239.

Beschaffenheit von Arbeit hinaus: Sie steht in enger Wechselwirkung mit äußeren Kräften, mit an Arbeit herangetragenen Erwartungen und Anforderungen, die ihr Inneres verändern. Hegel trifft diese Aussage allgemein für die innere Architektur von Institutionen; sie nachzuverfolgen wird für die Beschreibung der hier zunächst gesuchten normativen Dimension von Arbeit sehr aufschlussreich sein.

Der Impuls geht also aus von Hegels Beschreibung gesellschaftlicher Krisen: Wo Hegel Krisen als notwendige Transformationsprozesse beschreibt, eröffnet sich eine Perspektive sowohl auf das, was sich transformiert, als auch auf das, was die Transformation in Gang setzt – und dann natürlich auch auf die Wechselwirkung beider. Was von Arbeit aus betrachtet außerhalb von ihr liegt, erweist sich als die entscheidenden Momente der inneren Architektur der Arbeitsgesellschaft, in der die normative Dimension von Arbeit erst wirksam wird. Deshalb lässt sich Arbeit niemals ohne Einbettung in die Arbeitsgesellschaft 'verstehen – und die Krise der Arbeitsgesellschaft hängt zusammen mit der besonderen inneren Architektur von Arbeit als Institution dieser Arbeitsgesellschaft.

Es geht hier also tatsächlich um das *Wie* der Aneignung und deren Bedingungen, die in der subjektivierten Arbeitsgesellschaft widersprüchlich sind und einem falschen Bewusstsein unterliegen. Die Krise der Arbeitsgesellschaft ist Ausdruck einer Krise der Arbeit und umgekehrt. Mit Hegel lässt sich diese theoretische Reflexivität dann so fassen, dass von der Diagnose einer Krise der Arbeitsgesellschaft aus Aussagen über die normative Dimension von Arbeit möglich sind, die hier hintergangen wird.

Das Entscheidende ist, dass diese normative Dimension nicht ganz und *gar feststeht*, sondern sich im Verlauf des Transformationsprozesses, der die Krise ist, mit wandelt – aber nur bis an die Grenzen der bislang als Eigendynamik beschriebenen *Eigenart* von Arbeit. Die Beschreibung der Krise als – im Bilde Hegels - *unproduktiv* ist dabei maßgebend: Sie lenkt den Fokus auf das, was fehlt: die aneignungsfähige Präsenz und dann die Verwirklichung der normativen Dimension von Arbeit.

Damit ist der Weg angezeigt, den ich hier gehen will. Erst auf ihm lässt sich erklären und nachweisen, was ich hier bislang mehr oder weniger unbegründet ins Spiel gebracht habe. Was aber kann Hegels Beschreibung der Krise tatsächlich leisten, was meine Untersuchung ihr demnach theoretisch aufbürdet?

Ausgang ist Hegels bekannte These, dass die Institutionen der bürgerlichen Gesellschaft sich in einem Fortschrittsgang beständig wandeln. Dieser Gang ist dialektisch; er wird, wie auch Jaeggi gezeigt hatte, ausgelöst durch einen immanenten Widerspruch, der reflexiven Charakter besitzt: Er ist in den

Lebensformen von vornherein angelegt und macht sie lebendig, ist für diese also konstitutiv und bewirkt in einem *Bildungsprozess* deren Transformation; gerade, indem er hier angelegt ist, sich entwickelt und schließlich zur Auflösung drängt.<sup>136</sup> Ziel dieses *Bildungsprozesses* ist es, eine neue Sittlichkeit hervorzubringen. Dieser Prozess ist jedoch nie abgeschlossen; vielmehr schreitet die Transformation unaufhörlich fort und erzeugt sich damit immer wieder selbst. Denn: Ihr Ausgang ist die Tatsache, dass die Lebensform sich angesichts stetiger Anträge an sie, die eben auch der Transformationsgang selbst erzeugt, beständig hinterfragen und entwickeln muss.

Theoretisch ist hierbei entscheidend: Hegels Auffassung nach *bewirkt* die Krise nichts, sie ist lediglich Ausdruck eines bestimmten Zustandes – des Durchherrschtseins der Institution von einem immanenten Widerspruch und produktiven Konflikt samt eines Bewusstseins dessen – und dann aufzufassen als dieser Zustand selber. Zu hinterfragen ist also nicht der krisenhafte Zustand, sondern das, worauf er theoretisch verweist.

In einem solchen krisenhaften Zustand befindet sich, das hatte ich im vorangegangenen Kapitel gezeigt, gegenwärtig auch die Arbeitsgesellschaft. Im Bilde Hegels haben wir es zu tun mit einer *unproduktiven* Krise, weil sich Arbeit und Arbeitsgesellschaft hier nicht den veränderten Anforderungen entsprechend wandeln, sondern in einem Zustand verharren, in dem es dann nicht gelingt, die an Arbeit angetragenen Probleme zu lösen. Vielmehr trägt diese Lernblockade neue Probleme ein, die den krisenhaften Zustand weiter verhärten. In einer produktiven Krise dagegen würde es der Institution gelingen, die veränderten gesellschaftlichen Anforderungen so aufzunehmen bzw. die angetragenen Widersprüche und Konflikte so aufzulösen, dass die sittliche Verfassung oder das System der Sittlichkeit, das die Arbeitsgesellschaft als solche spiegelt, bewahrt wird. Demgemäß muss auch Arbeit als Institution, die diese Gesellschaftsform zentral einrichtet, *sittlich* gestaltet sein: Ihr muss es gelingen, die an sie gestellten Anträge in ihre eigene Verfassung zu integrieren; und zwar so, dass sie als Institution sittlich bleibt.

Wie das nach Hegel gelingt, werde ich noch zeigen. Der hier entscheidende Gedanke ist, dass erstens die Sittliche Verfassung der bürgerlichen Gesellschaft auf sittlich verfassten Institutionen basiert und von ihnen ausgeht, und dass – dies verfügend - zweitens in der laufenden Transformation das *sittliche Moment* der Institution präsent zu halten ist. Denkbar wäre demnach eine Beschreibung der (unproduktiven) Krise der subjektivierten Arbeitsgesellschaft, nach der sie durch die Nichtpräsenz des sittlichen Moments der Institution ausgelöst wird, das schließlich die unterstellte falsche Aneignung

---

<sup>136</sup> Hegel legt seine Auffassung dieses dialektischen Fortschrittsgangs im Geist-Kapitel der PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES dar. Meine folgende Deutung stützt sich im Wesentlichen auf den 1. Teil. Vgl. PHÄ, S. 238 ff.

bewirkt, auf die die beschriebenen Transformationsprozesse ja auch praktisch verweisen. Mit dieser These öffnet die Betrachtung der Krise der Arbeitsgesellschaft das Panorama auf Arbeit:

*Erstens*, weil die Institution nicht ohne die Wechselwirkungen mit dem System beschrieben werden kann, in das sie eingebettet ist: Was in der Arbeitsgesellschaft passiert, passiert durch und mit Arbeit und weil Arbeit hier eine ganz besondere Rolle spielt, in, wie Hegel sagt, normativer und (damit verbunden) funktionaler Hinsicht.

*Zweitens*, weil Arbeit hier in ebenjener Rolle auftritt, die aus dem *Besonderen* von Arbeit folgt; aus einer besonderen inneren Architektur und aus dem, wie diese Architektur lebendig, d. h. wirksam wird; Kern dessen scheint das sittliche Moment der Institution zu sein.

*Drittens*, weil die Beschreibung des Zustandes der Arbeitsgesellschaft (also des Systems, in das Arbeit eingebettet ist), als *krishaft*, auf die Dynamik, die Transformativität dieser Architektur hinweist und die besondere Form der Kontingenz von Arbeit abbildet.

*Viertens*, weil das Reden von einer Krise eben auch darauf schließen lässt, dass mit der Architektur gegenwärtig *etwas nicht stimmt* und sie trotz ihrer Offenheit und notwendigen Transformativität offenbar immer einen Bezugspunkt benötigt, der ihre Stimmigkeit oder Unstimmigkeit bezeugt; dass also Arbeit einen bestimmten Gehalt nicht verlieren und sich nicht einfach in einen beliebigen Zustand transformieren darf, in dem ihr sittliches Moment nicht mehr präsent ist. Dieser Gehalt ist, so will ich zeigen, ein normativer und verweist auf den gesuchten moralischen Wert von Arbeit.

### 2.3 Krise als notwendiger Transformationsprozess: Hegels Beschreibung der Formation der Institutionen der bürgerlichen Gesellschaft

dass Hegel im *Geist-Kapitel* der PHÄNOMENOLOGIE die Möglichkeit und Bedingungen einer unproduktiven krisenhaften Transformation gerade im Hinblick auf Arbeit beschreibt, sieht auch Ludwig Siep. Auch seiner Auffassung nach geht es Hegel hier um „das Verhältnis der arbeitsteiligen, »Reichtum« produzierenden Gesellschaft (in der Terminologie der *Rechtsphilosophie*: der bürgerlichen Gesellschaft) zu Staat“<sup>137</sup>. Aber:

---

<sup>137</sup> Siep 2000, S. 180.

„Anders als in der *Rechtsphilosophie* sind diese »sittlichen Mächte« hier [...] nicht als solche dargestellt, die die moralische Reflexion und das Recht des Einzelnen zur Geltung kommen lassen. Vielmehr vertieft sich der Gegensatz zwischen der subjektiven Freiheit und den sozialen Ordnungen in ihnen bis zur Entfremdung. Das Individuum wird sich – historisch in Reformation und Aufklärung – seiner Fähigkeit und seines Rechts auf Einsicht bewußt“<sup>138</sup>.

Hegel geht es hier darum zu zeigen, wie Institutionen in einem unproduktiven krisenhaften Zustand verharren können und die Transformation hin zu einer veränderten Sittlichkeit nicht mehr so ohne Weiteres gelingt: In eine solche Krise geraten Institutionen dann, wenn der immanente Widerspruch *undurchsichtig* wird, d. h., wenn die Vermittlung zwischen den widerstreitenden Polen durch ein *falsches Bewusstsein* verhindert wird und dann zur *Fehlwahrnehmung* der an die Lebensform herangetragenen Probleme führt.<sup>139</sup> Problematisch, das will ich hier noch einmal herausstreichen, ist also nicht der immanente Widerspruch; dieser ist für die Institution konstitutiv und verursacht erst ihre existenziell notwendige Wandlungsfähigkeit. Problematisch ist vielmehr ein falsches Bewusstsein dieses Widerspruches sowie der mit ihm zusammenhängenden Mechanismen und sodann über die inneren und äußeren Bedingungen der Institution.

An dieser Stelle ist es notwendig, Hegels Auffassung von *Bewusstsein* und – weil dafür grundlegend – von *Geist* immerhin einführend zu klären. Um meine Untersuchung hier nicht durch die Erklärung einer eigenen Deutung auf Abwege zu führen, belaste ich die Definition Christian Ibers, die meinem eigenen Verständnis entspricht und mit der sich das Folgende leicht plausibilisieren lässt. Iber deutet folgendermaßen:

„Unter Bewusstsein versteht Hegel den mentalen Zustand eines Subjekts, das sich erkennend auf ein Objekt bezieht, das nicht das Subjekt selbst ist. Das Bewusstsein ist durch eine ontische Subjekt-Objekt-Differenz gekennzeichnet. Unter Geist versteht Hegel denjenigen mentalen Zustand des Subjekts, das sich darüber bewusst ist, dass der Gegenstand, auf den es sich bezieht, nicht ein ihm bloß Anderes, Fremdes ist, sondern in ihm wesentlich mit seinen eigenen, ihm entsprechenden Strukturen zu tun hat. Aber darüber ist sich das Subjekt nicht deswegen bewusst, weil es diese Strukturen willkürlich in das Objekt hineinverlegt. Vielmehr kommt dem Subjekt aus dem Objekt etwas entgegen, was ihm entspricht, weil das Subjekt auf einen Grund bezogen ist, der die strukturelle Kontinuität von Subjekt und Objekt stiftet“.<sup>140</sup>

Demnach lässt sich *Bewusstsein* verstehen als mentaler Zustand des Geistes, in dem dieser als erkennendes Subjekt auftritt und sich erkennt als vom Objekt (das als Reflexionsfläche dieses Erkenntnisprozesses fungiert) unterschiedene, aber mit ihm verbundene Entität. Diese Verbundenheit von Subjekt und Objekt beruft sich eben nicht auf nur die Erkenntnis des Andersseins, sondern auf eine *strukturelle Kontinuität*, die eine voneinander abhängige Bildung zeitigt. Die schon vorgebrachte Forderung nach der Aktualisierung des Bewusstseins des Geistes, durch das dieser zu

---

<sup>138</sup> Ebd.

<sup>139</sup> Vgl. Jaeggi 2014, S. 384 f.

<sup>140</sup> Iber 2012, S. 138 f.



*Selbstbewusstsein* kommt, schließt dann eine Auseinandersetzung mit dem, was sich außerhalb von ihm befindet, nicht nur ein, vielmehr setzt diese unbedingt voraus. Die Offenheit von Arbeit findet hier ihre theoretische Begründung; dass sich das, was Arbeit ist, erst aus ihren gesellschaftlichen Bedingungen ergibt.

Gleichso deutet sich hier eine darin enthaltene Gewissheit von Arbeit an, die schließlich die schon genannte besondere Offenheit von Arbeit bewirkt: In der PHÄNOMENOLOGIE spricht Hegel davon, dass der Geist *zum Bewusstsein fortgehen muss*<sup>141</sup>, um schließlich „das Selbst seines Bewußtseins in die *Freiheit* und in seine *Kraft*“<sup>142</sup> zu erhalten und zu erheben; sich also *seiner selbst bewusst* zu werden und *Selbstbewusstsein* zu erlangen.<sup>143</sup> In einer Bewegung auf ein (notwendig) neues Bewusstsein (das eben jene neuen, von außen kommenden Anforderungen an die Institution integriert) hin muss er sich von seinem aktuellen Bewusstsein *entfernen*.

Das Selbstbewusstsein des Geistes ist sein Bewusstsein *über sich selbst*, über seine eigenen Existenzbedingungen. Hegel bringt hier die Unterscheidung zwischen sittlichem und natürlichem Dasein ins Spiel: Offenbar ist das natürliche Dasein auf das bezogen, was außerhalb der Institution liegt, während das sittliche Dasein auf ihre sittlichen Grundlagen, auf jene Existenzbedingungen, verweist. Indem der Geist nun in der Krise zu einem neuen Bewusstsein gelangt, *wehrt* er sich, so formuliert Hegel, gegen das *Versinken* im natürlichen Dasein<sup>144</sup>: Das heißt nichts anderes, als dass er sich (sein Selbstbewusstsein und sein nach außen gerichtetes Bewusstsein) *aktualisiert* angesichts der von außen kommenden Anforderungen, dabei aber nicht vollständig darin aufgeht (oder diese in sich aufgehen lässt), sondern die Bedingungen seiner sittlichen Verfassung bewahren und präsentieren muss. Das Bewusstsein kann nur dann wirklich *erkennend* sein, wenn das Subjekt im Prozess der Bewusstwerdung seine Andersartigkeit bewahrt, seine Existenzbedingungen *selbstbewusst* verteidigt, um – in Verbundenheit zum Objekt – in der Auseinandersetzung mit diesem *genug Reibungsfläche* für die fortlaufende Transformation zu bieten und seine eigenen Existenzbedingungen (d. h. hier: auch Funktionsbedingungen) zu sichern. Andernfalls würde es vollständig im Objekt aufgehen.

Angewendet auf Hegels Beschreibung der Institutionen der bürgerlichen Gesellschaft gelangt man hiervon zu einer sehr treffenden Perspektive auf die Fehlleistungen einer unproduktiven Krise, die in

---

<sup>141</sup> Vgl. PHÄ, S. 240.

<sup>142</sup> Ebd., S. 246.

<sup>143</sup> Stützen lässt sich diese Deutung noch durch eine weitere Textstelle aus der PHÄNOMENOLOGIE. Dort heißt es: „Ich ist der Inhalt der Beziehung und das Beziehen selbst; es ist es selbst gegen ein Anderes, und greift zugleich über dies Andere über, das für es ebenso nur es selbst ist“ (PHÄ, S. 103.).

<sup>144</sup> Ebd., S. 246.

eine Lernblockade münden, sowie zu einer Perspektive auf die normative Dimension von Arbeit, aus der sich der hier gesuchte moralische Wert von Arbeit speist:

Unproduktiv wird die Krise, wenn es dem Geist nicht gelingt, sein Bewusstsein in dieser Form (als Selbstbewusstsein) zu aktualisieren: Dann greift das natürliche Dasein zu weit auf die Institution über und verdeckt dessen eigene Funktionsbedingungen; es formt das Bewusstsein des Geistes als zu sehr nach außen gerichtet. Der Geist ist nicht mehr in der Lage, sich selbst als ein Anderes zu erkennen; seine inneren Bedingungen mit den äußeren Bedingungen abzugleichen und so zu einem *richtigen Bewusstsein* zu gelangen, in dem alle Ansprüche und Existenzbedingungen gleichberechtigt und der Forderung nach Sittlichkeit entsprechend zur Geltung kommen.

Nun lässt sich die Auffassung eines falschen Bewusstseins als Auslöserin einer nichtgelingenden Aneignung noch einmal anders und für die normative Dimension von Arbeit aufschlussreicher formulieren: Tatsächlich existiert in der subjektivierten Arbeitsgesellschaft nur oberflächlich ein falsches Bewusstsein *von etwas*. Verantwortlich für die nichtgelingende Aneignung ist aber ein falsches Bewusstsein von Arbeit selbst. Damit bekräftigt sich die Forderung, Arbeit *an sich* und dann das *Ganze von Arbeit*, d. h. Arbeit eingedenk ihrer inneren und äußeren Bedingungen, zu zeigen.

Denn: Dass der immanente Widerspruch Teil der Institution ist (wie ich es für die subjektivierte Arbeitsgesellschaft gezeigt hatte), ist zunächst nicht problematisch, sondern in Hegels Bild der bürgerlichen Gesellschaft sogar notwendig und für die Institution konstitutiv. Heikel wird er, wenn er sich verfestigt. Für eine kritische Auseinandersetzung damit ist also entscheidend, *warum* und schließlich *was* in Widerspruch gerät; wie der Widerspruch genau zu charakterisieren ist.

Für die Krise der Arbeitsgesellschaft lässt sich nach dem Gesagten nun eine rekursive Beziehung zwischen immanentem Widerspruch und falschem Bewusstsein zeigen: Der Widerspruch lässt sich deshalb nicht produktiv auflösen, weil der Bildungsprozess das Selbstbewusstsein von Arbeit nicht ergreifen kann. Meine schon gegebene Beschreibung, dass hier die inneren Anforderungen *von Arbeit* mit den äußeren Anforderungen *an Arbeit* widerstreiten, lässt sich hier halten; hinzufügen kann ich nun, dass sich dadurch ein falsches Bewusstsein von Arbeit verfestigt, das der Widerspruch erst ausgelöst hatte. Im Bilde Hegels lässt sich dieses Bewusstsein von Arbeit schließlich auf die Praxis (mithin auf Aneignung) zulaufend fassen, als das, was Arbeit *ausmacht* oder *formt*. Dann lässt sich sagen: In der subjektivierten Arbeitsgesellschaft steht Arbeit geformt durch ein falsches Bewusstsein zu sich selbst im Widerspruch, außerdem zu ihren eigenen Funktionsbedingungen. Als Institution der bürgerlichen Gesellschaft, die mittels besonderer, miteinander verbundener Funktionalität und

Normativität als bestimmte Problemlösungsinstanz agieren soll, lässt sie dieses Bewusstsein sichtbar und wirksam werden in ihrer normativen Dimension. Für ein kritisches Arbeitsverständnis gilt es diese zu aktualisieren; als Vermittlerin der inneren und äußeren Anforderungen von Arbeit und so Bewahrerin auch ihres Selbstbewusstseins.

Denn: Die normative Dimension von Arbeit ist in ihrer Rolle, das Innere mit dem Äußeren von Arbeit zu vermitteln, zur gleichberechtigten Aktualisierung des Bewusstseins von Arbeit angetan. Gleichberechtigt meint, dass sittliches und natürliches Dasein des Geistes hier gebühlich zur Geltung kommen und ein unentzweites Bewusstsein nicht nur sichtbar, sondern auch wirksam wird: im „unentzweite[n] Verhalten“<sup>145</sup> gelingender Aneignung.

Offen ist, warum das Selbstbewusstsein vom *falschen* Transformationsprozess unberührt bleibt, die Institution sich also nicht vollständig auf die Bedingungen des natürlichen Daseins wandelt und Arbeit etwas wird, was sie den Forderungen der subjektivierten Arbeitsgesellschaft (bzw. den Ansprüchen normativer Subjektivierung) nach zu sein hat. Damit zusammen hängt die Frage, worauf sich die angesprochenen Existenz- und schließlich Funktionsbedingungen der Institution eigentlich beziehen.

Diese Eigenart muss ihre Begründung in der inneren Architektur der Institution und der bürgerlichen Gesellschaft als Ganzes finden. Sie ausfindig zu machen will ich nun, nachdem ich die Rolle des immanenten Widerspruchs und des falsches Bewusstseins klären konnte, noch einmal detailliert und chronologisch Hegels Auffassung vom notwendigen Transformationsgang der Institutionen der bürgerlichen Gesellschaft rekonstruieren und meine Lesart davon entwickeln.

Angestoßen wird die in der bürgerlichen Gesellschaft regelmäßige, da notwendige Transformation der Institutionen durch Umwälzungen innerhalb der Institution oder durch solche, die zunächst an sie herangetragen werden; dann geht „[...] die Sittlichkeit in der formalen Einheit des Rechts unter“. Der Geist wird „verwirrt und revolutioniert“ und muss die Wandlungen in sein *Bewusstsein* integrieren<sup>146</sup>, also jenen Schritt machen, den Hegel als *Fortgehen zum Bewusstsein* beschrieben hatte und in dem das *alte* Bewusstsein schließlich in ein *neues* transformiert wird, das in der Lage ist, mit den an Arbeit herangetragenen Anforderungen umzugehen bzw. Arbeit als ganz bestimmte Problemlösungsinstanz funktionsfähig hält. Die Bewegung vollzieht sich, indem der Geist die „Welt und ihren Grund“ in sich mit sich abgleicht und so wieder eine „sittliche Welt“<sup>147</sup> hervorbringt, in der der krisenhafte Zustand

---

<sup>145</sup> PHÄ, S. 245.

<sup>146</sup> Vgl. ebd., S. 240.

<sup>147</sup> Ebd.

der Institution überwunden ist. Entscheidend ist, dass dabei die Bedingungen der Institution, die hier als Bedingungen gelingender Transformation zu begreifen sind, erfüllt werden. Hegel scheint hier zu meinen, dass sich die moralischen oder sittlichen Grundlagen einer Gesellschaft zwar wandeln, aber doch immer auf einen bestimmten Gehalt der Sittlichkeit als Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft hin formuliert sind, wie er später in der RECHTSPHILOSOPHIE darlegen wird.

Offenbar muss die Institution (als innehabende Bewahrerin dessen) diesen grundlegenden Gehalt in ihrem Transformationsgang beibehalten, sonst gelingt es nicht, wieder in eine sittliche Verfassung überzugehen; die Krise verfestigt sich. Dieses implizite Wissen um ihre Rolle und die Bedingungen ihrer Existenz bewahrt die Institution im *Selbstbewusstsein des Geistes* auf, in dessen „unendliche[r] Mitte“<sup>148</sup>: Sie *vermittelt* gewissermaßen den formalen, auf eine bestimmte sittliche Verfassung hin angelegten Kern der Institution an die Wirklichkeit und an die Normativität und kann so beide miteinander in Einklang bringen. Weil sie *unendlich* ist, treibt sie die Transformation permanent, d. h. auch bleibend an und drängt so beständig darauf, sich selbst zur Geltung zu bringen. In diese Mitte hinein oder *unter* die von ihr geborgenen Existenzbedingungen wird die „Welt und ihr[...] Grund“<sup>149</sup> nun gezwungen, damit sie wieder sittlich verfasst sei und sodann „das wirkliche Selbstbewusstsein des absoluten Geistes hervortreten wird“<sup>150</sup>, der dann eine gleichsam veränderte Wirklichkeit hervorbringt.

Der Gang der (hier produktiven) Krise ist so verstanden ein „dialektischer Entwicklungs- und Erfahrungsprozess“, in dem sich die widerstreitenden Pole oder Positionen solange aneinander abgleichen, bis sie sowohl ihre jeweiligen Ansprüche als auch die normativen und funktionalen Grundlagen der Lebensform wieder zur Geltung gebracht haben, also auch die Bezüge der Lebensform nach außen wie nach innen.

Der Mechanismus, der die Krise schließlich löst bzw. den Gang gelingender Transformation einrichtet, scheint bei Hegel also ein Harmonisieren der gesellschaftlichen Verhältnisse miteinander und mit dem sittlichen Kern der Institution zu sein; so wird ein *sittliches Moment* für sie charakteristisch und konstitutiv. Dieses sittliche Moment wirkt seiner Rolle nach auf die sittliche Verfassung zunächst der Institution und dann auch – der Rolle von Arbeit nach – der bürgerlichen Gesellschaft als Ganzes. Eine unproduktive Krise, die eine Transformation in einen nicht-sittlichen Zustand auslöst, liegt demnach vor, wenn dieses sittliche Moment im Laufe ihrer Transformation eben nicht zur Geltung kommt; die

---

<sup>148</sup> Vgl. ebd.

<sup>149</sup> Ebd.

<sup>150</sup> Ebd.

Institution verharret in ihrem nicht-sittlichen Zustand, sie bleibt krisenhaft, weil sie sich ihrer selbst nicht mehr *bewusst* und dann sich selbst *entzweit* ist.

Nun kommt der Gedanke von der Wechselwirkung eines Innen und Außen von Arbeit wieder ins Spiel. An dieser Wechselwirkung arbeitet der Transformationsprozess sich hier offenbar ab; im positiven Sinne, dass sie ihn erst in Gang setzt, aber auch im negativen Sinne, dass sie – weil mit ihr verschiedenen Quellen des Fortschreitens auf den Plan treten, die möglicherweise widerstreitende Interessen haben – auch besonders störungsanfällig ist. Offenbar besteht der auslösende Widerspruch zunächst nicht zwingend zwischen miteinander konkurrierenden Anforderungen an die Institution, sondern zwischen dem sittlichen Kern und (mindestens) einer entgegenstehenden, von außen kommenden Anforderung: Dieses im Selbstbewusstsein des Geistes aufgehobene sittliche Moment der Institution hat dafür zu sorgen, dass sie *lebbar* ist; auf dieses kommt es hier an, weil es gewissermaßen die Sittlichkeit *im Auge behalten* muss und mithin die dementsprechende Verfasstheit der Institution. Genauso muss es die an die Institution angetragenen Anforderungen und Probleme in das Bewusstsein der Institution integrieren; Negation kommt nicht infrage, weil durch das Antragen berechtigterweise auf die Rolle der Institution angespielt wird; sie wurde von der bürgerlichen Gesellschaft selbst hervorgebracht und fordert sie nun als Problemlösungsinstanz heraus.

So verweist in meiner Lesart von Hegels Rekonstruktion gesellschaftlicher Krisen das sittliche Moment der Institution auf deren Rolle wie auf deren Funktionsbedingungen. Beides zusammengekommen lässt sich – zunächst nur als eine vorläufige und formale Beschreibung – als *spezifische Normativität* von Arbeit qualifizieren: Wo das sittliche Moment der Institution nicht nur ihre Rolle als Problemlösungsinstanz, sondern auch eine ganz bestimmte innere Verfasstheit verfügt, in der Bewusstsein und Selbstbewusstsein sich fortlaufend aneinander abgleichen, rückt die Bestimmung einer gleichzeitig nach innen und nach außen agierenden normativen Dimension von Arbeit in den Fokus eines Verständnisses von Arbeit, das theoretisch begründet und handhabbar sowie praktisch befragbar ist. Die Beschreibung dieser normativen Dimension von Arbeit lässt sich von hier aus nun begründen, weiterverfolgen und schließlich entwerfen.

## 2.4 Nach Hegel: Eine formales Verständnis der normativen Dimension von Arbeit

In Hegels Krisenverständnis gelingt dies am besten vor der Negativfolie einer unproduktiven Krise. Wo diese nämlich nachhaltig einen nicht-sittlichen Zustand der bürgerlichen Gesellschaft bewirkt, der sich nicht so ohne Weiteres überwinden lässt, kommen die spezifische Normativität der Institution und ihre sich daraus ergebenden Funktionsbedingungen eben gerade nicht zur Geltung; die Krise verfestigt sich.

Dann, so zeigt die weitere Auslegung von Hegels Krisenverständnis, ist die Vergegenwärtigung dieser normativen Dimension und nach ihr der moralische Wert ein möglicher Ausweg aus der Krise.

Formal abfassen lässt sich nun eine Beschreibung der normativen Dimension von Arbeit, nach der diese gewissermaßen aus zwei Anteilen besteht und entsprechend in zwei Richtungen agiert, aus denen sie sich auch gleichermaßen (als Quellen ihre Verfassung) speist: Nach außen, in und aus Richtung der äußeren Bedingungen von Arbeit (als Wechselwirkung in der gegenseitigen Aneignung von Arbeit und Arbeitsgesellschaft also) und nach innen, in und aus Richtung dessen, was Hegel die *unverrückbare Mitte* der Institution genannt hat. Sie birgt also gleichermaßen das Selbstbewusstsein und das Bewusstsein der Institution, vermittelt beide miteinander und formt so (mittels Aneignung) die Institution. Damit bestätigt sich meine eingangs dieses Kapitels vorgebrachte These: Dass die normative Dimension von Arbeit sich aus den (äußeren) Bedingungen von Arbeit in der Arbeitsgesellschaft und aus den (inneren) Bedingungen von Arbeit an sich ergibt. Fraglich ist nach wie vor das Wie der Formung.

Folgt man hier weiter der Beschreibung Hegels, lässt sich die Wirkung auf die Verfassung der Institution und mithin auf die Gesellschaft als Ganze als beträchtlich qualifizieren: Weil dieser Kern die *unverrückbare Mitte* der Institution als Rollenträgerin in der bürgerlichen Gesellschaft ist, verhindert ein falsches Verständnis ein rollengemäßes Wirken und löst so eine unproduktive krisenhafte Entwicklung aus, in der die Institution nicht mehr einer adäquaten Sittlichkeit gemäß verfasst ist. Adäquat meint hier: Gemäß einer Sittlichkeit, der es gelingt, die von außen kommenden Ansprüche an die Institution und deren Inhalte als Problemlösungsinstanz so aneinander zur Raison zu bringen, dass alle Seiten gleichermaßen ihren Existenz- und Rollenbedingungen gemäß zur Geltung kommen. Konkret: Krisenauslösend sind also nicht nur die Bedingungen der subjektivierten Arbeitsgesellschaft *an sich*, sondern die Bedingungen, unter denen die normative Dimension von Arbeit nicht zur Geltung kommt und schließlich genau diese Tatsache. Deshalb wiegen nach Hegels Verständnis diejenigen normativen Ansprüche am schwersten, die auf den Erhalt der Rolle der Institution in der bürgerlichen Gesellschaft zielen.

Das bildet auch Axel Honneths Aktualisierung dieser Auffassung für die Krise der Arbeitsgesellschaft ab: Für Honneth sind prekäre Arbeitsverhältnisse vor allem deshalb problematisch, weil sie die Zustimmungsfähigkeit zur kapitalistischen Arbeitsorganisation, mithin zur Arbeitsgesellschaft schwinden lassen. Die Lösung der Krise der Arbeitsgesellschaft ist dann gewissermaßen selbstgenügsam und zielt darauf, die Arbeitsgesellschaft zu erhalten, weil, so die These, Arbeit in verschiedener Hinsicht *normativ gehaltvoll* ist. Damit verweist diese Auffassung auf das eigentlich

heikle Moment der Krise der Arbeitsgesellschaft, jedoch ohne es als solches zu fokussieren und weiter kritisch produktiv zu machen: das mit der sittlichen Konfusion einhergehende Fehlen einer wahrnehmbaren und dann wirksamen normativen Grundlage der Institution Arbeit, an der ihre praktische Organisation und ihr konkretes *Tun* sich zu orientieren hätten. Insofern ist, das macht meine Rekonstruktion deutlich, die Krise der Arbeitsgesellschaft zuerst eine normative Krise: Sie bleibt unproduktiv, weil den an die Lebensform herangetragenen normativen Ansprüchen ein Bezugspunkt – als Idee einer adäquaten Sittlichkeit – fehlt und mit ihnen dann nicht angemessen umgegangen werden kann. So sind auch die funktionalen Ansprüche tatsächlich normative, weil sie letztlich auf die Präsenz des normativen Gehalts von Arbeit zielen, mithin auf die Aktualisierung ihrer normativen Dimension in einer dann adäquaten Sittlichkeit. Tatsächlich also bedarf die Lösung der Krise der Aktualisierung der besonderen Normativität der betroffenen Institution, weil diese entscheidenden Anteil an der Einrichtung bzw. Verwirklichung von Sittlichkeit hat.

Die Krise der Arbeitsgesellschaft lässt sich also ohne Beschreibung der normativen Dimension von Arbeit gar nicht vollständig verstehen und dann freilich auch nicht lösen. Eine mögliche Lösungsperspektive besteht darin, die spezifische Normativität und die daher kommenden Funktionsbedingungen von Arbeit wieder zur Geltung zu bringen und zu aktualisieren, aber so, dass ihr wandelbarer Charakter wie auch die Ursachen dieser Wandlung erkennbar bleiben; die Bedingungen also, unter denen Arbeit in der Arbeitsgesellschaft lebendig ist und sich stetig wandeln muss.

Denn: In Hegels Verständnis der Notwendigkeit der Transformation der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Institutionen eingeschlossen sind Subjekt und Objekt der Transformation *und* die Bedingung einer sittlichen Verfasstheit, die der Wandlung Grenzen setzt, damit sie ihre Existenz- und Funktionsbedingungen bewahrt und befragbare Problemlösungsinstanz bleibt. In einer normativen Dimension von Arbeit finden sich diese Bedingungen abgebildet und für die Elemente der Transformation aufnahmefähig.

### Normative Dimension und normativer Gehalt von Arbeit

Um zu zeigen, was das bedeutet und wie es gelingt, will ich eine begriffliche Unterscheidung vornehmen: Das, was nach Hegel als der *sittliche Kern* der Institution aufzufassen ist, möchte ich als ihren *normativen Gehalt* aktualisieren, der aufgehoben ist in der *normativen Dimension* der Institution, die ihn schließlich nach außen (an den Problemlösungskontext) vermittelt. Meinem Arbeitsverständnis zugrunde legen möchte ich hier freilich letzteres (als *Gesamtheit* der Bezüge von Arbeit), doch der

normative Gehalt von Arbeit scheint mir hier – auch formal; mehr kann ich an dieser Stelle der Untersuchung ohnehin noch nicht leisten – noch ziemlich erklärungsbedürftig zu sein.

Bislang lässt sich sagen: Der normative Gehalt und die normative Dimension einer Institution sind nicht identisch: Während im normativen Gehalt das Selbstbewusstsein des Geistes aufgehoben ist, beinhaltet die normative Dimension von Arbeit die qualitativen Eigenschaften und Funktionsbedingungen der Institution; ihr Bewusstsein, das dann (von außen) zugriffig wird und sich in der Anpassung von Arbeit an bestimmte Notwendigkeiten der Problemlösung (also auch im Aneignungsprozess) wandelt. Als Dimension ist sie in ihrer Existenz quantifizier- und messbar und in ihrer Verwirklichung dann kritisierbar. So verstanden trägt die normative Dimension den normativen Gehalt der Institution nach außen, konkret vermittelt sie die inneren Anforderungen der Institution mit den äußeren Anforderungen an Arbeit als Problemlösungsinstanz: Sie bildet im Ganzen das Besondere der Institution (ihre Rolle, Kräfte, Funktion etc.) ab, mit dem sich dann – im Idealfall – die Anforderungen an die Institution, die von anderer Seite an sie herangetragen werden, abzugleichen haben. Die normative Dimension bestimmt die Relevanz und Bedeutung von Arbeit in der Arbeitsgesellschaft; sie verfügt also, was Arbeit hier *ist*. Sodann beinhaltet sie auch die spezifische Normativität und die Funktionsbedingungen der Institution, ihren normativen Gehalt. Gewissermaßen wird in der normativen Dimension von Arbeit ihr normativer Gehalt erst *bewusst*, indem er hier an die äußeren Bedingungen vermittelt wird; so wird die normative Dimension schließlich geformt, indem sich der normative Gehalt auf der *bewussten* Ebene mit den Figurationen von Arbeit auseinandersetzt.

Jedoch: Im gezeigten Transformationsgang wandeln sich die spezifische Normativität und dann Funktionalität der Institution nur insoweit mit, als sie von den sich verändernden äußeren Anforderungen berührt werden bzw. berührt werden dürfen, um die sittliche Verfassung der Institution und dann auch der Gesellschaft nicht zu unterlaufen. Die Transformation berührt also die normative Dimension, nicht aber den normativen Gehalt der Institution, der, das ließ sich mit Hegel zeigen, die Bedingungen einer sittlichen Verfassung bewahrt.

So beschrieben lässt sich mit der Idee dieser normativen Dimension, die sich aus Hegels Beschreibung des Bildungsprozesses von Institutionen ergibt, eine wesentliche Unzulänglichkeit dieser Konzeption im Hinblick darauf, wie sich Lernblockaden lösen lassen, überwinden: So hatte Jaeggi gezeigt, dass mit der „von Hegel eröffneten Möglichkeit der Problemdiagnose mittels des Konzepts eines »bestimmten« und damit gerichteten Problemlösungsverlaufs [...] auch eine Gefahr verbunden“ ist, nämlich die der „konzeptionellen Abschottung von Problemlagen und der Unfähigkeit, in einen so gedachten Prozess unerwartete, *neue* und gegebenenfalls *widerstreitende Erfahrungen* zu integrieren und damit dem



unabsehbaren Verlauf mancher Transformationsprozesse Rechnung zu tragen“<sup>151</sup>. Die normative Dimension ist zu dieser hier angefragten Integrationsleistung in der Lage, weil sie ihrer Rolle nach gleichermaßen als Vermittlerin und Ausstellerin der inneren und äußeren Bedingungen der Institution agiert. Der Bildungsprozess der Institution kann mit ihr gezeigt werden als durch innere wie äußere Bedingungen gelenkt, gerade innerhalb Hegels Konzept davon, in dem diese normative Dimension ja erst identifiziert werden und als hier inbegriffen gezeigt werden konnte. Für die Beschreibung tatsächlicher, praktischer Krisen tauglich erweisen muss es sich freilich erst noch; dabei wird es, so kann ich angesichts des Gezeigten hier mehr als vermuten, sehr aufschlussreich sein im Hinblick auf die Beschreibung und Lösung dieser Krisen und auch – angewendet auf die Krise der Arbeitsgesellschaft – für die Beschreibung der normativen Dimension von Arbeit als Grundlage eines neuen Arbeitsverständnisses.

Die inneren und äußeren Bedingungen der in die Krise geratenen Institution gilt es im Versuch, die als Krise gezeigte Lernblockade der subjektivierten Arbeitsgesellschaft aufzulösen, zu aktualisieren. Es geht darum, Arbeit ganz genau zu begreifen und ihre normative Dimension als praktisch, d. h. Aneignung und schließlich Organisation von Arbeit betreffend, wirksame Vermittlerin ihres besonderen normativen Gehalts zu beschreiben, aber – und das ist hier entscheidend – abgesehen von den *Tumoren* ihrer krisenhaften Transformation, die sie ihrem eigentlichen *Begriff* enthoben hat.

Denn, so zeigt Hegels Krisenverständnis: Die Besonderheit, wenn eine Institution in die Krise gerät oder ein krisenhafter gesellschaftlicher Zustand von einer Institution ausgeht, ist, dass hier zur Lösung die praktischen Widersprüche beseitigt und die darüber hinausgehenden Bedingungen der Sittlichkeit (als dem Institutionengefüge zugrundeliegendes Prinzip) berücksichtigt werden müssen. Die Widersprüche müssen aneinander und an der Sittlichkeit eingehegt werden; Voraussetzung ist, in der Krise die normative Dimension der Institution zu aktualisieren. Die entscheidende Schwierigkeit ist, dass diese normative Dimension sich durch ihre Bindung an die äußeren Anforderungen an Arbeit im Wandlungsprozess dieser mittransformiert. Deshalb und weil die normativen Ansprüche an Arbeit sich, so zeigt Hegel, aus ihrer (institutionellen) Rolle in der bürgerlichen Gesellschaft ergeben, setzt die Beschreibung der normativen Dimension neben Anderem eine Einschätzung dieser Veränderungen, respektive der Krise voraus.

---

<sup>151</sup> Jaeggi 2014, S. 427.

## Nach Hegel zur Beschreibung des moralischen Werts von Arbeit

Mithilfe von Hegels Krisenverständnis gelingt dieser Brückenschlag von dem verbindlichen normativen Gehalt zur Beschreibung der mehrdimensional gebundenen normativen Dimension von Arbeit nicht nur, er ist auch äußerst produktiv. Zusammenfassend und pointiert kann ich meinen Rückgriff auf Hegels Beschreibung institutioneller Krisen so begründen:

*Erstens* legt sie offen, dass Arbeit als Institution über sich hinausweist und eine Rolle in gesellschaftlich-funktionaler Hinsicht spielt. Dass die Verfassung von Arbeit als Institution ganz entscheidend den Zustand der Arbeitsgesellschaft prägt, lässt sich auch in Hegels RECHTSPHILOSOPHIE nachlesen; hier legt Hegel bekanntlich seine Auffassung des Verhältnisses der Institutionen einer sittlichen verfassten bürgerlichen Gesellschaft dar. Wie und unter welchen Bedingungen *Sittlichkeit* aber gelingt und welche Rolle die *geistige Komposition* der Institution dabei spielt, wird erst klar, wenn man die PHÄNOMENOLOGIE hinzuzieht. Hier ergründet Hegel die konstitutive Kraft des immanenten Widerspruchs und die Notwendigkeit der Vermittlung durch das Selbstbewusstsein des Geistes. Er beschreibt die Sittlichkeit als dynamisch und so die Möglichkeiten oder Mechanismen ihrer laufenden Aktualisierung als äußerst fragil, weil die belebenden Widersprüche sich nicht immer so ohne weiteres lösen lassen; nämlich dann nicht, wenn es der Institution nicht mehr gelingt, ihre spezifische Normativität zur Geltung zu bringen. So stößt Hegels Krisenverständnis uns gewissermaßen auf die normative Dimension von Arbeit, die wir dann als Brennpunkt der Krise der Arbeitsgesellschaft und als entscheidenden Mechanismus von deren Selbsterhaltungsdynamik verstehen können: Wenn ein falsches Bewusstsein der spezifischen Normativität von Arbeit herrscht, mithin ihre normative Dimension und dann auch ihr normativer Gehalt nicht mehr zur Geltung kommt, fehlt einer möglichen Lösung der Krise weiterhin die *Mitte*, die die konflikthaftern Widersprüche unter der spezifischen Normativität von Arbeit als Institution schlichten und dann die Krise lösen, also eine wieder adäquate Sittlichkeit hervorbringen könnte.<sup>152</sup>

*Zweitens:* Die sich daraus ergebende Beschreibung der normativen Dimension von Arbeit eröffnet eine Perspektive auf deren Qualität, also auf den Aspekt, um den es mir hier in erster Linie geht. Hier enthalten ist eben nicht nur die funktionale Rolle von Arbeit, sondern ihre ganze sittliche

---

<sup>152</sup> So beschrieben ist ein falsches Bewusstsein über den normativen Gehalt und dann auch die Rolle einer Institution nicht nur problematisch für die Bedingungen ihrer aktuellen und künftigen Funktion als Problemlösungsinstanz in der bürgerlichen Gesellschaft, sondern beschneidet hier im Ganzen die Möglichkeiten gelingender Lebensführung, deren Voraussetzung nach Hegel bekanntermaßen ein funktionierendes System der Sittlichkeit ist. Wenn keine adäquate Sittlichkeit existiert, gerät die Institution in eine sittliche Konfusion, in der sie weder den Ansprüchen der Subjekte, noch ihren eigenen, damit in Wechselwirkung stehenden, immanenten Ansprüchen gerecht werden kann, denn beides bedarf der Einbettung in eine konkrete Sittlichkeit. Gleichzeitig kann keine adäquate Sittlichkeit konstituiert werden, solange eine oder mehrere Institutionen krisenhaft (d. h. negativ produktiv) sind.

Bestimmung, ihre spezifische Normativität. In Rahel Jaeggis Vokabular der Krise ausgedrückt: Wenn Arbeit *ihrem Begriff nicht entspricht*, dann obstruiert sie nicht nur die sittliche Einrichtung der bürgerlichen Gesellschaft, sondern viel unmittelbarer auch die gelingende Aneignung ihrer normativen Potenziale durch die Subjekte, weil ihre sich von ihrer normativen Dimension verfügte Rolle eben auch darauf bezieht. Auf diese Weise wird Arbeit dann *prekär*. Dies wieder zurückgewendet öffnet Hegels Krisenverständnis die Perspektive auf das *Besondere der Arbeit*<sup>153</sup> - auf eine Beschreibung von ihr, der sie produktiv entsprechen kann - und zeigt außerdem, dass die Lösung der Krise nicht nur die Kenntnis dessen, sondern die produktive Aktualisierung braucht: Die normative Dimension von Arbeit muss in der Institution wirksam sein, damit sie sich gemäß der Sittlichkeit transformieren kann. Umgekehrt hat ja auch die nichtgelingende Aneignung des normativen Potenzials von Arbeit dazu geführt, dass die normative Dimension verdeckt wird.

*Drittens:* Dass also Hegels Charakterisierung die Krise nicht auf „Destruction einer falschen Position“<sup>154</sup>, sondern auf „erhaltende[...] Transformation“<sup>155</sup> zielt, offenbart ein weiteres erschließendes Moment: Dann ist nämlich, wie Rahel Jaeggi zeigt, in der Krise – genauer: in der Beschreibung der Krise – schon deren Lösung angelegt: „In der Krise des Alten liegt schon das Potenzial zu ihrer produktiven Überwindung; das, was die Krise auslöst, bringt das Mittel ihrer Lösung mit hervor“<sup>156</sup>. Jaeggi beschreibt diesen Mechanismus als „Übernahme einer Problemstellung oder eines Problemstellungsniveaus“<sup>157</sup> in das (Zwischen)Ergebnis des transformativen Gangs. Theoretisch müsste dann eine genaue – d. h. hier: im theoretischen Rahmen des Hegelschen Krisenverständnisses geschriebene – Beschreibung der Krise eine Lösungsperspektive herausstellen, weil die in der Beschreibung enthaltenen Problemstellungen sich in der Fassung der Lösung – in der neuen Sittlichkeit also – wiederfinden müssen. Fasst man dies inhaltlich auf, ist diese Perspektive so beschrieben aber einseitig, weil sie das übersehen muss, was die Krise verdeckt und was mithin auch nicht in ihrer Beschreibung auftaucht, dessen *Tarnung* die Krise aber weiter verfestigt. Diese Schwierigkeit besteht gerade für die Krise der Arbeitsgesellschaft, weil hier, so hatte ich gezeigt, der normative Gehalt von Arbeit und damit gewissermaßen das *Triebwerk* der sittlichen Verfassung der Institution betroffen ist und – das ist der Knackpunkt – nicht mehr zur Geltung kommt. Glücken kann die angestoßene Transformation aber nur, wenn neben ihren externen Bedingungen, die sich einer Beschreibung der Krise fraglos entnehmen lassen, auch ihre internen berücksichtigt werden, die hier, weil sie verdeckt

---

<sup>153</sup> Ich diskutiere hier bewusst noch nicht Hegels Antwort auf die Frage nach dem Besonderen der Arbeit. An dieser Stelle geht es mir zunächst nur um das kritische Potenzial von Hegels Krisenverständnis und seine Aussagekraft im Hinblick auf die normative Dimension von Arbeit in formaler Hinsicht.

<sup>154</sup> Jaeggi 2014, S. 420.

<sup>155</sup> Ebd.

<sup>156</sup> Ebd.

<sup>157</sup> Ebd.

werden, eben nicht so ohne weiteres zu zeigen sind. Die schon gezeigte Einstiegsstelle, mit der diese Klippe umgangen werden kann, ist Sittlichkeit als Forderung eines funktionierenden Institutionengefüges. Formal aufgefasst ist die *Übernahme der Problemstellung* aus der Entwicklung in die Lösung der Krise deshalb geboten und produktiv, wenn sie aus der genauen Beschreibung der Krise hervorgeht. Dann nämlich zeigt sie, was fehlt – die Aktualisierung der normativen Dimension von Arbeit – und wie diese Leerstelle formal und inhaltlich beschrieben werden muss.

*Viertens* lässt sich daraus schließlich ein neues Arbeitsverständnis gewinnen: Es enthält die Kenntnis der normativen Dimension von Arbeit, die sich dann zunächst in einem sukzessive erklärten Arbeitsverständnis und später idealerweise auch praktisch aktualisieren lässt, dann als konkrete Grundlage von Arbeitsorganisation. Klassischen Ausdrücken *guter Arbeit* überlegen ist dieses Vorgehen eingedenk von Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft deshalb, weil das hiernach getroffene neue Arbeitsverständnis Arbeit unter ihren tatsächlichen gesellschaftlichen Bedingungen beschreibt, also auch die Entwicklungen mit einbezieht, die in die Krise geführt haben und denen Arbeit als Institution sich zu stellen, an denen sie sich zu bewähren hat, aber eben (in der Beschreibung der normativen Dimension) auch einen *Begriff* von Arbeit *an sich*. Adäquat beschrieben ist Arbeit eben nur dann, wenn diese Beschreibung ihre inneren und äußeren Bedingungen enthält.

Nun kann ich dieser These hinzufügen: Der normative Gehalt von Arbeit muss genauso zur Geltung kommen wie ökonomische und gesellschaftliche Anforderungen und subjektive Werthaltungen. Denn tatsächlich, das zeigt Hegels Krisenbegriff ja gerade, ist Arbeit nur in der theoretischen Zusammenführung dieser vollständig gedacht und praktisch auch nur dann wirklich aneignungsfähig: dann (im Ganzen) in einer von hier aus aktualisierten Beschreibung der normativen Dimension von Arbeit. Indem sich die Krise auf der praktischen Ebene durch ein Widerstreiten verschiedener Ansprüche zeigt, kommen sie produktiv in den Blick, weil dieses Widerstreiten darunterliegend eben auch einen konstitutiv-produktiven Charakter hat: Die Auflösung der Krise besteht ja gerade nicht darin, die neuen Erfordernisse oder Weltdeutungen zu eliminieren, sondern sie in das Bewusstsein (auch: Selbstbewusstsein) der Lebensform als Problemlösungsinstanz zu integrieren und diese dann neu zu konstituieren.<sup>158</sup> Fraglich (aus subjektiver Sicht) oder eben gerade nicht (aus Sicht der Institution) ist nur, wie weit diese Integration gehen kann und darf.

---

<sup>158</sup> Die Transformation betrifft auch den Geist selbst, der sich bei Hegel erst im Durchgang durch solche Krisen und im Auflösen der Widersprüche als sittlich konstituiert: Erst nach dem Verlust seiner selbst geht der Geist in sich. Hegel schreibt: „Der Geist ist das sittliche Leben eines Volks, insofern er die unmittelbare Wahrheit ist; das Individuum, das eine Welt ist. Er muß zum Bewußtsein über das, was er unmittelbar ist, fortgehen, das schöne sittliche Leben aufheben und durch eine Reihe von Gestalten zum Wissen seiner selbst gelangen. Diese unterscheiden sich aber von den vorhergehenden dadurch, daß sie die realen Geister sind, eigentliche Wirklichkeiten, und statt Gestalten nur des Bewußtseins, Gestalten einer Welt“ (PhÄ, S. 240).

Gefordert ist hier also eine Beschreibung von Arbeit als Aktualisierung, der es gelingt, einerseits den besonderen normativen Gehalt von Arbeit zur Geltung zu bringen, andererseits die veränderten äußeren Bedingungen mitzudenken – den Kontext von Arbeit also, der auf sie wirkt und den sie mit einrichtet. Diese Aktualisierung ist in der Lage, auch begrifflich und perspektivisch ein neues Arbeitsverständnis hervorzubringen, das sich als kritisch und unideologisch gerade deshalb verstehen darf, weil es von den normativen Grundlagen von Arbeit (als Institution einer sittlichen Gesellschaft) ausgeht und sich an ihnen absichert. So gewonnen, ermöglicht dieses Arbeitsverständnis nicht nur fundierte Kritik an Arbeit, Arbeitsgestaltung oder an der Arbeitsgesellschaft; es setzt einen Prozess kritischer Gestaltung in Gang, weil es – die inneren und äußeren Bedingungen von Arbeit immer mitdenkend – einen sich entwickelnden Arbeitsbegriff veranlasst und diesen in besagtem Kontext verteidigt. In der bürgerlichen Gesellschaft, das lässt sich mit Hegel zeigen, kommt es ja gerade darauf an, dass ein minimales Verständnis auch zwischen mehr oder weniger schlecht zueinander passenden Elementen herrscht, damit der gezeigte, transformative Kreislauf sich nicht fortwährend an herausstehenden Kanten aufreißt.

Gerade hierin liegt die Herausforderung der gegenwärtigen Krise der Arbeitsgesellschaft. Es eröffnet sich aber auch genau hier die Perspektive auf ein neues Arbeitsverständnis, das affirmativ zur Arbeitsgesellschaft steht und sie dann aus Gründen erhalten kann. So verstanden gibt den Anstoß zur Überwindung der Krise die Krise selber, weil hier ein Bildungsprozess angestoßen wird, der – unter der Voraussetzung eines *richtigen Bewusstseins* seiner Akteure und Bedingungen – die notwendige Aktualisierung der Sittlichkeit zu leisten in der Lage ist. Was Hegel hierfür so interessant und vielversprechend macht: Anders als etwa Kant oder Fichte kennt er keinen „unhintergehbaren Grundtatbestand“<sup>159</sup> von Gesellschaft, sondern den *Geist*, der Subjekt und Objekt aufeinander zuführt, so *tätig* Gesellschaft erst *hervorbringt* und diesen Bildungsprozess gleich mit durchmacht. Dieser Geist, so formuliert Christian Iber, stiftet „die strukturelle Kontinuität von Subjekt und Objekt“<sup>160</sup>, indem er beide miteinander abgleicht, genauer: indem er dem Subjekt etwas aus dem Objekt entgegenführt, das ihm entspricht und es so hin zum Objekt, aber nicht weg von sich selbst transformiert. Dieses mitlaufende kontinuierliche Moment lässt sich für die bürgerliche Gesellschaft als die gezeigten Funktionsbedingungen identifizieren: Wo also die Erfüllung der normativen Ansprüche an Arbeit konstitutiv für die bürgerliche Gesellschaft ist, kann und muss die transformative Kraft des Geistes dafür sorgen, dass sie sich in einer veränderten gesellschaftlichen Verfassung, mithin in einer veränderten Fassung der Institution Arbeit, wiederfinden.

---

<sup>159</sup> Iber 2012, S. 131.

<sup>160</sup> Ebd., S. 139.

Das Problem ist nun – deshalb will ich hier einen Schritt zurück, hin auf meinen eigentlichen Untersuchungsgegenstand sowie einen Schritt voraus, auf das hier noch zu leistende verweisend –, dass sich die normative Dimension von Arbeit nicht so ohne weiteres offenlegen lässt. Formal habe ich sie bereits ziemlich gut einführt: Ich hatte sie als vermittelndes Moment der inneren und äußeren Bedingungen von Arbeit gezeigt und begründet, dass und wie sich mit ihr als Kern ein aneignungsfähiges Arbeitsverständnis abfassen lässt.

Tatsächlich aneignungsfähig wird dieses Arbeitsverständnis jedoch erst, wenn es inhaltlich ausgearbeitet, d. h., wenn die *Substanz* der normativen Dimension gezeigt ist, mithin das Wesen und der Zweck von Arbeit. Angesichts der Fülle, Komplexität und engen Verbundenheit der gegebenen Analysen und Deutungen sollen sie hin zu einem mehr inhaltlich angereicherten Arbeitsverständnis zunächst zusammengefasst werden.

## 2.5 Zusammenfassung und Ausblick: Die Neubeschreibung von Arbeit aus der Krise

Meine Untersuchung hatte die gegenwärtige Arbeitsgesellschaft als subjektivierte Arbeitsgesellschaft gezeigt; als durchzogen von Subjektivierungswerten, die im Prozess einer doppelten Subjektivierung Arbeit und mittels gleichso veränderter Aneignung dann auch die Arbeitsgesellschaft entsprechend formen. Unter den immer noch gültigen Bedingungen der Anlage der Gesellschaftsform als *Arbeitsgesellschaft* erzeugt diese Subjektivierung verschiedene, zunächst praktische Widersprüche, die der Aneignung wie der Gesellschaftsform immanent sind und, dann im Aneignungsprozess, ein falsches Bewusstsein der Bedingungen von Arbeit und der Arbeitsgesellschaft formen und wirksam werden lassen: Wirksam dahingehend, dass erstens ein krisenhafter Zustand der Gesellschaftsform ausgelöst und zweitens verhindert wird, dass der immanente, krisenauslösende Widerspruch aufgelöst werden und Arbeit (als Institution) sich entsprechend der neuen Anforderungen an sie transformieren, d. h. *aneignungsfähig aktualisieren* kann. Als Voraussetzung gelingender Aneignung in diesem Sinn stehen hier also die Bedingungen von Arbeit und Arbeitsgesellschaft infrage, die, da sie über Aneignung geformt werden, miteinander in Wechselwirkung stehen.

Ausgehend von Hegels Beschreibung der transformativen Gestalt der Institutionen der bürgerlichen Gesellschaft konnte ich zeigen, dass diese Bedingungen miteinander vermittelt und aktualisiert werden in der normativen Dimension von Arbeit (einem besonderen, konstitutiven Charakteristikum von Arbeit also), die sich in diesem Prozess gleichso aktualisiert. Weil ihre normative Dimension die

Rolle von Arbeit fasst, muss sie im Aneignungsprozess *aktuell* präsent sein; als Idee davon, was Arbeit (dann: an sich und – entsprechend ihrer Rolle – über sich hinausweisend) ist. Dieser Auffassung nach ist also zunächst die Kenntnis der normativen Dimension von Arbeit der Schlüssel zu einem *richtigen* Bewusstsein von ihr; als Grundvoraussetzung gelingender Aneignung von Arbeit und dann der Lösung der Krise der Arbeitsgesellschaft.

So konnte ich in diesem ersten Teil der Untersuchung begründen, erstens, dass in der subjektivierten Arbeitsgesellschaft ein falsches Bewusstsein bzw. eine falsche Auffassung von Arbeit herrscht, woraus sich die gezeigten Probleme von Arbeit und schließlich der gezeigte, unproduktiv-krishafte Zustand von Arbeit und Arbeitsgesellschaft ergeben; zweitens, dass ein *richtiges*, diese Schwierigkeiten potenziell überwindendes Bewusstsein geschaffen werden kann durch ein neues Arbeitsverständnis; und schließlich drittens, dass der Kern dieses Arbeitsverständnisses der moralische Wert von Arbeit sein muss.

In Bezug auf die Probleme von Arbeit, angesichts derer und angesichts der mit ihnen verbundenen theoretischen Schwierigkeiten ich diese Untersuchung führe, hat sich daraus nun die Fragestellung bzw. theoretische Herausforderung der weiteren Untersuchung entwickelt: Lässt sich in der gegenwärtigen Arbeitsgesellschaft als subjektivierte Arbeitsgesellschaft die normative Dimension von Arbeit so aktualisieren, dass sich ein Arbeitsverständnis formiert, welches die inneren Anforderungen von Arbeit mit den äußeren, an Arbeit gestellten vermittelt und präsent hält?

In dieser Weise will ich hier die Frage danach verstehen, was Arbeit ist; wesentlich ein Produkt ihrer Aneignung nämlich, die bestimmte Bedingungen schafft, aber auch bestimmten Bedingungen unterliegt und insbesondere deshalb, weil es hier um eine Institution geht, Grenzen hat. Was Arbeit ist, ordnet sich mittels Aneignung, aber eben vor *und* hinter den Grenzen dieser Aneignung; deshalb muss ein angemessenes Arbeitsverständnis einen Brückenschlag dazwischen beinhalten. Als solchen verstehe ich den Ausweis der normativen Dimension von Arbeit.

Zu klären ist vorab, was die theoretischen und praktischen Bedingungen dieses Arbeitsverständnisses sind – und zwar weiterführend, als ich dies bislang getan habe. Im Kern geht es darum, ob so ein Arbeitsverständnis überhaupt denkbar ist, das Arbeit als geeignete Problemlösungsinstanz der Herausforderungen der subjektivierten Arbeitsgesellschaft glaubwürdig macht und diese dann weiter transformiert. In Hegels Auffassung der Architektur der bürgerlichen Gesellschaft ist dies tatsächlich notwendige Bedingung von Sittlichkeit. So will ich versuchen, im weiterführenden theoretischen

Anschluss an Hegel ein entsprechendes Arbeitsverständnis herauszuarbeiten. Viel wird davon abhängen, wie umfassend eine inhaltliche Beschreibung der normativen Dimension von Arbeit gelingt.

So will ich die Untersuchung im folgenden Teil dem Bild der Arbeitsgesellschaft entheben, das hier vorerst hinreichend skizziert ist, und von dort aus lenken auf Arbeit, schließlich auf die Frage nach ihrer normativen Dimension als Grundlage eines adäquaten Verständnisses von ihr. Den Gang der Untersuchung geben im Wesentlichen die Ergebnisse dieses ersten Teils vor.

Die transformative Grundform, die Hegel den Institutionen der bürgerlichen Gesellschaft unterstellt und die Arbeit wie gezeigt auch besitzt, verlangt einem Arbeitsverständnis eine ganz bestimmte Form und theoretische Formation ab. Die Form muss in der Lage sein, die Offenheit sowie das *Werden* von Arbeit abzubilden, aus dem sich schließlich das gültige, gesellschaftlich geteilte und wirksame Arbeitsverständnis als aktuelles *Narrativ* formiert. *Begreifen* lässt sich Arbeit – das werde ich an diese ersten hier getroffenen Aussagen dazu anschließend später begründen<sup>161</sup> – aufgrund ihrer institutionellen und damit sich stetig transformierenden Wesenheit allein in der Fassung eines Narrativs, das durch seine *erzählerische Offenheit* in der Lage ist, die sich wandelnden Anforderungen an Arbeit abzubilden und aufzunehmen. Wo sich das, was Arbeit ist, aus einer spezifischen Aneignung ergibt und den Bedingungen von Aneignung unterliegt, ist ein *Begriff* von Arbeit zu statisch.<sup>162</sup> Die zu große Offenheit und dann Beliebigkeit des Konzepts der Narration, das so keine glaubwürdige Kritikperspektive einrichten kann, begleitet die Vorstellung der normativen Dimension von Arbeit, weil mit ihm dem Narrativ ein fester Kern installiert wird; hier wird markiert, dass das, was Arbeit ist (unser auch arbeitsorganisatorisch wirksames Verständnis von ihr) bestimmten Bedingungen unterliegt. Ein gültiges Narrativ von Arbeit kann dann eben gerade nicht willkürlich verfasst werden, sondern nur eingedenk der normativen Dimension als Kern von Arbeit, die ganz entscheidend vorgibt, was Arbeit ist. Ein Narrativ, in dem dieser Kern nicht präsent ist, ist kein gültiges Narrativ, weil es nicht die (gesellschaftlich gefragte) Rolle eines Arbeitsverständnisses erfüllt, Arbeit als ganz bestimmte Problemlösungsinstanz zu zeigen und schließlich Arbeit in die Rolle zu versetzen, diese Problemlösungsinstanz auch tatsächlich zu sein.

Hinzu kommt: Wenn ein Arbeitsverständnis als Narration begriffen wird, lässt umgekehrt eine (auch historisierende) Nachverfolgung der Narrationen von Arbeit auch Schlüsse auf den Inhalt der normativen Dimension zu. Im gezeigten Bilde Hegels vom Bildungsprozess der Institutionen der

---

<sup>161</sup> Vgl. meine Ausführungen dazu in Kapitel 7.

<sup>162</sup> Das wird auch die weitere Auseinandersetzung mit Hegels Arbeitsverständnis zeigen. Dieses lässt sich lesen als die hier geforderte offene Beschreibung von Arbeit. Vgl. meine Ausführungen dazu in Kapitel 4 und 5.



bürgerlichen Gesellschaft lässt sich hierzu sagen: Eine Institution mit transformativer Grundform formiert sich mittels Aneignung chronologisch aus den jeweils gültigen Auffassungen von ihr, indem diese Auffassungen den sich verändernden Anforderungen an sie angepasst werden, d. h. ein neues Narrativ geformt wird, in dem die Institution als gültiger Problemlösungsmechanismus auftritt. Verfolgt man diese Narrative nun nach, wird ein *roter Faden* auffallen, der einerseits zeigt, für welche Art von Problemen Arbeit befragt wird, dem aber andererseits auch bestimmte, sich über den Transformationsprozess hinweg erhaltende Charakteristika von Arbeit anhängen, die allen gesellschaftlich geteilten Narrativen von Arbeit in der Arbeitsgesellschaft eingeschrieben waren bzw. sind. Hieraus lassen sich dann möglicherweise Schlüsse auf den Inhalt der normativen Dimension von Arbeit ziehen und davon ausgehend sodann ein gültiges Arbeitsverständnis abfassen.

Ich will die Frage vergegenwärtigen, die ich nach den ersten beiden Kapiteln als Hauptfrage der weiteren Untersuchung gezeigt hatte: Lässt sich in der gegenwärtigen Arbeitsgesellschaft als subjektivierte Arbeitsgesellschaft die normative Dimension von Arbeit so aktualisieren, dass sich ein Arbeitsverständnis formiert, welches die inneren Anforderungen von Arbeit mit den äußeren, an Arbeit gestellten, vermittelt und präsent hält? Nun ist immerhin ein möglicher Weg dieser Aktualisierung klar, auf dem, so hoffe ich, die Frage vollständig beantwortet werden kann. Dem Gesagten nach muss es nun darum gehen, die transformative Grundform und den transformativen Charakter von Arbeit nachzuverfolgen und abzubilden; mit dem Ziel eines Arbeitsverständnisses, das den roten Faden früherer Narrative in das Bild der subjektivierten Arbeitsgesellschaft einzuweben in der Lage ist und dann als für diese gültiges, aber sie nicht zwingend affirmierendes Arbeitsverständnis auftritt und wirksam wird. Wirksam dahingehend, dass Arbeit wieder als bestimmte Problemlösungsinstanz aneignungsfähig und die unproduktive Krise der Arbeitsgesellschaft gelöst ist, d. h. die Transformation von Arbeit und Arbeitsgesellschaft gelingend fortschreiten kann.

Identifizieren möchte ich diesen roten Faden in Schlaglichtern auf verschiedene Narrationen von Arbeit, die in unterschiedlicher Weise zu unterschiedlichen Zeiten gültig waren, jedoch jeweils für eine Gesellschaftsform, die sich als Arbeitsgesellschaft qualifizieren lässt. Dabei wird sich zeigen, dass Arbeit in gewisser Weise auch *begrifflich* etwas vorgibt, das *narrativ* aufgenommen werden kann.

Als Einstieg in die inhaltliche Auseinandersetzung mit Arbeit möchte ich das Arbeitsverständnis Hegels hinzuziehen. Weil sich aus dessen Beschreibung der Mechanismen gesellschaftlicher Krisen ein interessanter Weg ergeben hatte, ein gleichzeitig krisengedenkendes wie krisenüberwindendes Arbeitsverständnis zu fassen, liegt die Vermutung nahe, dass Hegels inhaltliche Aussagen über Arbeit hier systematisch entsprechend sind und über die formalen Aspekte hinaus einen produktiven Blick

auf Arbeit erlauben. Die Frage, die den folgenden Teil meiner Untersuchung treibt, ist also, ob Hegels Arbeitsverständnis Aussagen enthält, die sich auf dem gezeigten, durch ihn inspirierten Weg im Bild der gegenwärtigen Arbeitsgesellschaft zu einem heute aneignungsfähigen Arbeitsverständnis aktualisieren lassen.

## **Teil II**

### **Das Arbeitsverständnis G.W.F. Hegels: Die Arbeit des Begriffs und ein Begriff von Arbeit**

### 3. Nach Hegel: Perspektiven für ein Arbeitsverständnis in und aus der Krise

Hegel entwickelt ein Verständnis von Arbeit als Institution der bürgerlichen Gesellschaft. Deren Grundprinzip, so erklärt er in den GRUNDLINIEN DER PHILOSOPHIE DES RECHTS (1821), sei die Subsistenzsicherung mittels Arbeit, diese also unhintergehbare Praxis einer sittlich verfassten Gesellschaftsform. Im gedanklichen Nachvollzug dieses Arbeitsverständnisses, das sich schon in diesem Detail als ein durchaus anspruchsvolles und mehrdimensionales präsentiert, tut sich der gleiche theoretische Engpass auf, in den auch die philosophische Analyse der Krise der subjektivierten Arbeitsgesellschaft im Lichte von Hegels Auffassung gesellschaftlicher Krisen hier zunächst geführt hatte. Hinter dieser Beschreibung der Rolle von Arbeit steht die Frage nach dem Wie ihrer Erfüllung: Was ist das besondere Charakteristikum und mithin die besondere Leistungsfähigkeit von Arbeit, nach der sie diese Rolle erfüllen kann? Welches Arbeitsverständnis ergibt sich daraus und welche Perspektive auf gelingende Aneignung?

Im Rekurs auf Hegels Beschreibung gesellschaftlicher Krisen konnte ich zeigen, dass sich die Krise der subjektivierten Arbeitsgesellschaft gegenwärtig gerade deshalb nicht auflösen lässt, weil sie ein falsches, nicht rollengemäßes Arbeitsverständnis reproduziert: eines, das die Funktion und Rolle und mithin die Funktionsbedingungen von Arbeit in der Arbeitsgesellschaft nicht kennt; im Ganzen also ihre Beschreibung als Problemlösungsinstanz. Wo Hegels Krisenbegriff Aussagen über die innere Architektur der krisenhaften Institution und deren Wechselwirkung mit der Gesellschaftsform, für die sie agiert, zulässt, charakterisierte meine Anwendung diese Leerstelle als normative Dimension von Arbeit: Als dasjenige Moment, in dem sich die äußeren Anforderungen an Arbeit und die inneren Anforderungen von Arbeit (ihr normativer Gehalt) laufend aneinander abgleichen, wodurch Arbeit in ihrer gegenwärtigen Gestalt und Rolle geformt wird, dabei jedoch – ihrer Rolle entsprechend – befragbar bleiben muss für eine bestimmte Art von Problemen. Die normative Dimension von Arbeit ist hier das vermittelnde und artikulierende Moment: Sie birgt das, was Arbeit ihrer Funktion (einschließlich den Bedingungen dieser Funktion) nach ist, und dann auch notwendig Kern eines Arbeitsverständnisses, das die Krise im Sinne Hegels wieder produktiv macht.

Zwar konnte ich diesen Bezugspunkt als folgerichtig und zwingend, jedoch bislang nur formal beschreiben. Darüber hinaus überzeugt meine Begründung, dass es sich hierbei tatsächlich um eine *normative* Dimension handelt, aus der sich sodann normative Ansprüche an Arbeit begründen lassen, noch nicht. Ein Weg und zum Teil auch schon die Ausführung, das gesuchte Arbeitsverständnis zu begründen, ermöglicht nun eine weitere Befragung Hegels, diesmal konkret seines

Arbeitsverständnisses. Nicht jedoch in Gänze und im Detail; das ist hier weder möglich noch nötig. Vielmehr will ich Hegels Verständnis dort zeigen, auslegen und weiterentwickeln, wo es Aussagen über ein *Inneres*, ein besonderes *Wesen* von Arbeit beinhaltet oder perspektiviert und zeigt, wie sich das, was Arbeit ist, in der Wechselwirkung dieser Innerlichkeit mit den Bedingungen der Arbeitsgesellschaft (als bürgerlicher Gesellschaft) formiert. Ergänzt werden soll hier insbesondere, worauf die normative Dimension und von ihr aus auch der moralische Wert von Arbeit inhaltlich zielt.

Hegels Beschreibung gesellschaftlicher Krisen ermöglichte eine interessante Schilderung der gegenwärtigen Krise der Arbeitsgesellschaft; hiernach war ein produktives und kritisch anschlussfähiges Verständnis möglich, das die gezeigten Bedingungen eines Arbeitsverständnisses, vor dem sie die Krise als solche einschätzen, kritisieren und dann möglicherweise überwinden lässt, hervorbrachte. Nun will ich zeigen, dass Hegels Arbeitsverständnis – konkret: die Entwicklung vom SYSTEM DER SITTlichkeit bis zu den GRUNDLINIEN DER PHILOSOPHIE DES RECHTS – diesen Bedingungen entspricht: Dass gesellschaftliche Arbeit als Institution transformativ ist, sich also das, was Arbeit ist, im Aneignungsprozess erst formt und ein Arbeitsverständnis deshalb aneignungsfähig nur im Status eines Narrativs sein kann. Entscheidend ist: Dieses Narrativ besitzt einen Bezugspunkt, der sich als charakterisierendes Moment von Arbeit verstehen lässt: ihre normative Dimension. Diese formt sich im Selbstwerdungsprozess von Arbeit im Rekurs auf ihren normativen Gehalt, der nach Hegel ebenfalls auszuweisen ist.

Eine hierfür anschlussfähige Rekonstruktion von Hegels Arbeitsverständnis hatte Andreas Arndt 2003 in DIE ARBEIT DER PHILOSOPHIE vorgelegt.<sup>1</sup> Arndt weist hier auf einen interessanten Zug desselben hin, in dessen Anschluss sich Arbeit wie gezeigt beschreiben ließe: Hegels Arbeitsbegriff sei

„[...] zweideutig: einerseits charakterisiert Hegel in vielfachen metaphorischen Wendungen die Tätigkeit des Geistes als Arbeit, andererseits wird die wirkliche Arbeit abgewertet, indem sie in das System der Bedürfnisse gebannt bleibt, das als Ganzes vom Staat als ein bloß Negatives behandelt werden muß“<sup>2</sup>.

Darüber hinaus habe Arbeit bei Hegel das Wesen subjektiver Teleologie, das sich aber nur in der Arbeit des Geistes verwirklichen könne.<sup>3</sup>

Die *Tätigkeit des Geistes* ist bei Hegel bekanntlich eine selbstbestimmende; diejenige also, durch die der Geist in einer dialektischen Bewegung zu sich selbst kommt. Arndts These zufolge, die er ausdrücklich etwa gegen Lukács und Habermas formuliert, habe Hegel diesen *spekulativen*

---

<sup>1</sup> Vgl. Arndt 2003.

<sup>2</sup> Ebd., S. 25.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., S. 44.

Arbeitsbegriff<sup>4</sup> zuerst gefasst; sein Verständnis gesellschaftlicher Arbeit sei im Kern ein Ergebnis der Anwendung dieses Begriffs auf die ökonomischen Tatsachen und das ökonomische System seiner Zeit. Konkret sei, so Arndt, Hegels philosophisches Arbeitskonzept offenbar weniger durch die Klassischen Nationalökonomien inspiriert<sup>5</sup>, als vielmehr durch Hölderlins Reflexionsbegriff als zentrales Element einer von Kant und Fichte wegführenden *Vereinigungsphilosophie*, die das Verhältnis und die Bedingungen von Subjektivität und Objektivität neu bestimmt.<sup>6</sup> Die Tätigkeit, in der sich Subjekt und Objekt zueinander in ein Verhältnis setzen und sodann etwas Neues *hervorbringen*, ist die der *Reflexion*, die dann, so deutet Arndt, bei Hegel als *hervorbringende Tätigkeit*, mithin als Arbeit aufgefasst werden kann. Hegel übernehme „im Medium der ‚Vereinigungsphilosophie‘ ein Konzept [...], das eine Theorie der Arbeit als Poiesis enthält, wobei der Begriff der *Arbeit* von vornherein mit dem der *Reflexion* verbunden ist“<sup>7</sup>. Genaugenommen sei Arbeit bei Hegel, so Arndt weiter, charakterisiert durch eine „subjektive Teleologie“<sup>8</sup>, durch die „sich das Subjekt der Arbeit in der Beziehung auf ein anderes wiederfindet, d. h. das Resultat der Arbeit als Realisierung des von ihm gesetzten Zweckes weiß“<sup>9</sup>; konkret: wie Hegel die selbstbestimmende Arbeit des Geistes versteht. Arndt folgert: „Ihren Begriff erhält die Arbeit als die des Geistes, und es ist die ‚Arbeit des Geistes‘, die sich in Momenten der wirklichen Arbeit wiedererkennt“<sup>10</sup>.

Arndt deutet Hegel hier so, dass dieser von einem besonderen Wesen von Arbeit ausgeht, nach dem er sein Verständnis gesellschaftlicher Arbeit formuliert und an dem er die Tatsachen gesellschaftlicher

---

<sup>4</sup> Ebd., S. 27.

<sup>5</sup> Dabei weist Hegels Kritik der politischen Ökonomie durchaus auch affirmative Züge bis hin zu deutlichen Anschlüssen auf; das zeigt Hans-Christoph Schmidt am Busch etwa im Hinblick auf Adam Smith' Gleichgewichtstheorie oder Jean Baptiste Says Theorem der *verstopften Absatzwege* (vgl. Schmidt am Busch 2002, S. 99 ff.). Weiterführend zeigt Andreas Arndt, dass Hegel gerade nicht die Arbeitswerttheorie Smith' rezipiert, sondern dessen „naturrechtlichen Gedanken[...] der Vertragsgerechtigkeit als Äquivalent der (auf Bedürfnisse bezogenen) Leistungen“ (Arndt 2003, S. 57). In diesem Sinne entwickle Hegel sein Arbeitsverständnis insbesondere im SYSTEM DER SITTlichkeit: „Hegel teilt mit der klassischen politischen Ökonomie sowohl den Ansatz bei der *Arbeit* als eines Systems wechselseitiger Abhängigkeiten in der Befriedigung der Bedürfnisse als auch die Anerkennung dieses Systems als eigenständiges, sich selbst begründendes“ (ebd., S. 62), wobei er diese Verhältnisse nicht nur in einem bestimmten historischen Moment verwirklicht sehe und ihnen „auch keine Utopie der befreiten Arbeit oder Befreiung der Arbeit“ (ebd.) entgegenstelle. Jedoch gewahre Hegel, so Arndt weiter, dass dieses System auch ins Negative umschlagen kann. Im Ganzen verdanke sich Hegels Kritik der politischen Ökonomie jedoch „nicht der Einsicht in das Bewegungsgesetz der modernen bürgerlichen Gesellschaft [...], sondern seinen systematischen Konstruktionsprinzipien, der negativen Auffassung der Endlichkeit“ (ebd., S. 62 f.).

<sup>6</sup> Hegels Anschluss an Hölderlin hat ebenfalls Andreas Arndt aufschlussreich rekonstruiert (vgl. Arndt 2003, S. 29 ff.). Hölderlins in URTHEIL UND SEYN (1795) skizzierte *Vereinigungsphilosophie* zeige die Notwendigkeit eines *Ganzen* von Subjekt und Objekt, in dessen Anschauung auch allein die beiden Einzelnen erfassbar seien. Im HYPERION (1797) buchstabiere Hölderlin diese Auffassung aus, im Hinblick auf Arbeit dann im Fragment WENN DER DICHTER EINMAL DES GEISTES MÄCHTIG (1800); dieses sei, so Arndt, als „Logik der Arbeit zu lesen“ (ebd., S. 34). Zum Zusammenhang der hiesigen Ausführungen Hölderlins mit Hegels Arbeitsverständnis schreibt Arndt: „(1) Sie beschreiben Arbeit als Aneignung und Unterordnung eines Gegenständigen, die nur gelingen kann, weil der Gegenstand dazu die Möglichkeit enthält, und sie beschreiben (2) den wirklichen Arbeitsprozeß (in diesem Falle den des Dichters) als Moment der Reproduktion des Geistes. Dieser Geist, der mit seinen widerstreitenden Formen das ‚Eine, in sich unterschiedene‘ darstellt, muß sich in anderen reproduzieren“ (ebd., S. 34 f.).

<sup>7</sup> Arndt 2003, S. 28.

<sup>8</sup> Ebd., S. 44.

<sup>9</sup> Ebd.

<sup>10</sup> Ebd.

Arbeit dann kritisiert. Dabei fallen erneut deutliche Ähnlichkeiten zwischen Hegels Beschreibung der ihm gegenwärtigen Verfassung der bürgerlichen Gesellschaft in den GRUNDLINIEN und meiner Beschreibung der gegenwärtigen Krise der Arbeitsgesellschaft auf: In beiden kommt das, was Arbeit ist, gerade nicht zur Geltung; so kann Arbeit nicht ihrem – wie Arndt sagt – *Wesen* entsprechend wirken; die gesellschaftliche und subjektive Aneignung von Arbeit misslingt.

Auch für Hegel war die Krise der bürgerlichen Gesellschaft also eine hausgemachte, die sich im Wesentlichen in ihrem falschen Arbeitsverständnis erfüllte; das illustriert er etwa in der Beschreibung des Pöbels.<sup>11</sup> Gerade hierin bekräftigt sich die Anschlussfähigkeit des Arbeitsverständnisses der GRUNDLINIEN für eine heutige Auffassung, denn: Bis hierhin hatte Hegels Arbeitsverständnis eine Entwicklung durchgemacht, in der die hier zur Institution verdichtete gesellschaftliche Arbeit überhaupt nur als solche gültig sein kann unter der Prämisse eines bestimmten normativen Gehalts; einer bestimmten besonderen Leistungsfähigkeit, die sie als ganz bestimmte Problemlösungsinstanz markiert. Nur deshalb ist so etwas wie ein falsches Arbeitsverständnis überhaupt denkbar und nur deshalb wird es für die bürgerliche Gesellschaft zum Problem. Was hier eben nicht gelingt, das muss sich Arndts These nach bei Hegel nun rekonstruieren lassen als das Zu-sich-selbst-Kommen von Arbeit in der gesellschaftlich wirksamen Anwendung eines ursprünglich spekulativen Arbeitsbegriffs. Hiernach enthält Hegels Beschreibung gesellschaftlicher Arbeit eine Perspektive darauf, was Arbeit an sich ist, zunächst unabhängig von ihrer gesellschaftlichen Geltung, aber notwendig auf diese bezogen. Nimmt man diese Perspektive ein, lässt sich aus der Krise der Arbeitsgesellschaft heraus ein Arbeitsverständnis fassen, das hier gilt und das sie wieder produktiv macht, weil es in der Lage ist, die Pathologien der Krise als solche sichtbar zu machen.

### 3.1 Arbeit als poietisches Zu-sich-selbst-Kommen

Arndt zufolge ist Hegels Arbeitsverständnis nur zu begreifen vor dem Hintergrund seiner Darstellung der Arbeit des Geistes, dessen poietischer Reflexions- und Selbstbestimmungsbewegung: Dass also *Arbeit zu sich selbst kommt* wie in Hegels System der Geist *zu sich selbst kommt*.

---

<sup>11</sup> Vgl. meine Ausführungen dazu in Kapitel 6. Arndt schreibt zu Hegels Einsicht, dass Anlage und Verfassung der bürgerlichen Gesellschaft einander widersprechen: „Indem Hegel früh erkennt, daß die bürgerliche Gesellschaft auf dem Privateigentum und nicht auf Brüderlichkeit und Liebe beruht, ist in ihr und durch sie für ihn wahrhaft Allgemeines nicht zu stiften. Er mißtraut der Politikfähigkeit des Bourgeois, und so bleibt auch die Sphäre der Ökonomie bis in die Berliner *Rechtsphilosophie* ein für den Geist Unverdauliches, das in seiner Naturhaftigkeit nicht aufzuheben, sondern nur zu bezwingen ist“. Arndt 2003, S. 42.

Tatsächlich kann, so will ich im Folgenden zeigen, nicht ohne Umwege an die von Arndt gezeigte Analogie zwischen der Arbeit des Geistes und gesellschaftlicher Arbeit bei Hegel angeknüpft werden, weil das Wesen von Arbeit in gesellschaftlicher Arbeit nicht an sich zur Geltung kommt, sondern das gültige Arbeitsverständnis sich erst im gesellschaftlichen Kontext, also unter Einfluss der Anforderungen an Arbeit, formt. Diese Disposition, nach der Arbeit sich so schwer fassen lässt, will ich durch das Eingliedern der normativen Dimension in diesen Verstehensprozess durchschauen. Den einträglichen theoretischen Zugang zu ihr, den Arndts These des Wesens von Arbeit als subjektiver Teleologie hier eröffnet, muss deshalb zunächst ergänzt, d. h. erweitert werden, um den Untersuchungsgegenstand vollständig zu fassen. Arndt zeigt, dass Hegel unter Arbeit eben nicht nur eine besondere, zweckgerichtete Tätigkeit versteht; vielmehr ist sie eine ganz bestimmte, d. h. ganz bestimmt gerichtete und *engerichtete* sowie ganz bestimmten Bedingungen unterliegende *Bewegung*, nämlich nur dann eine „Vermittlung in der Entgegensetzung“<sup>12</sup>. Wo Arbeit teleologisch verfasst ist, soll sie also dialektisch wirken: Die Bewegung zielt als teleologischer Prozess auf Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung; sie gelingt, weil der Geist sich seiner selbst in der Reflexion bewusst wird und dann Aussagen über sich selber machen kann. *Dialektisch* erfolgt die Reflexion im Zwischenraum dessen, was der Geist *an sich* und was von ihm aus *gesetzt* ist und schließlich: was von außen an ihn herangetragen wird; als bildende Reflexion von Subjektivität und Objektivität also.

Diese Beschreibung, die eine teleologische Bewegung dialektisch einfasst, kommt dem hier gesuchten Arbeitsverständnis schon sehr nahe: Was Arbeit ist, soll sich demnach aus einer Wechselwirkung (in einer dann dialektischen Bewegung) ihrer inneren und äußeren Bedingungen ergeben. Die normative Dimension ließe sich hiernach tatsächlich als Ort der Vermittlung qualifizieren, der die inneren Bedingungen von Arbeit (ihren normativen Gehalt) angesichts der an Arbeit herangetragenen Anforderungen präsent hält und dann Arbeit entsprechend formt.

Viel hängt hier also an Arndts These des Wesens von Arbeit als subjektive Teleologie und – sofern sie sich bei Hegel nachweisen lässt – welche Auffassung von Arbeit sich daraus ergibt. Dem Anschein nach eines, das den gezeigten Bedingungen eines aneignungsfähigen Arbeitsverständnisses entspricht. In den ersten Kapiteln dieser Arbeit hatte ich gezeigt, dass ein vollständiges Arbeitsverständnis die inneren und äußeren Bedingungen von Arbeit abbilden muss, also das *Wie* und das *Was* von Arbeit beinhaltet. Es formuliert, was Arbeit leistet und wie, womit es auch auf ihre innere Verfasstheit rekurriert und dann im Ganzen angibt, was Arbeit *ist*. Indem man nun Arbeit ein teleologisches Wesen unterstellt, eröffnet sich eine Perspektive auf das *Wie* und schließlich auch auf das *Was* von Arbeit; auf

---

<sup>12</sup> Ebd.



ihre Spezifik als in bestimmter Hinsicht leistungsfähiger Mechanismus. Dann wird ein Arbeitsverständnis möglich, das belastbar ist auch und gerade im Status eines Narrativs von Arbeit, weil es die Wandlungsfähigkeit und -notwendigkeit von Arbeit abbildet.

Ich erhebe hier nicht den Anspruch, den *Teleologie*-Begriff bei Hegel umfassend zu rekonstruieren, vielmehr will ich sein Verständnis für meinen Untersuchungsgegenstand handhabbar machen. Denn: Arndts These zufolge muss Hegels Arbeitsverständnis ohne seinen Teleologie-Begriff unverständlich bleiben; hingegen wird seine Erklärung es in der hier gebotenen Weise aufschließen: als formale und inhaltliche Beschreibung von Arbeit, wonach sie dann allein eingedenk ihrer normativen Dimension charakterisiert werden kann. Arbeit zu zeigen als in einen dialektischen Prozess eingebunden, aber teleologisch gerichtet, nimmt die gezeigte transformative Grundform von Arbeit und Arbeitsgesellschaft auf, zeigt Arbeit aber auch als ganz bestimmtes Mittel zu ganz bestimmten Zwecken (wonach sie schließlich ihre Rolle als bestimmte Problemlösungsinstanz erhält). Zur Geltung kommt hier, dass Arbeit mittels der Aneignung, durch die sie geformt wird, idealerweise (bestimmte) Zwecke verwirklicht. Sofern diese teleologische Bewegung, wie Arndt behauptet, tatsächlich subjektiv indiziert und gerichtet ist, lässt sie sich als normativ gehaltvoll ausweisen, sowohl aus Sicht der Subjekte, als auch aus Sicht der Arbeitsgesellschaft. Dann nämlich birgt gesellschaftliche Arbeit die Selbstverwirklichung der Subjekte *ihrer Natur nach* sowie die Selbstverwirklichung von Arbeit selbst *ihrer Natur nach*. Begründbar wären indes normative Ansprüche von Seiten der Subjekte wie von Seiten der Arbeit als Institution der Arbeitsgesellschaft. Die Voraussetzung dafür ist, die normative Dimension von Arbeit auch inhaltlich als das sie charakterisierende und entsprechend gerichtete Moment auszuweisen.

Möglich wäre dann eine gleichermaßen moral- und sozialphilosophisch anschlussfähige Kritikperspektive, die von einem sodann neu gefassten Verhältnis der normativen Ansprüche an Arbeitsgestaltung ausgeht: Wenn das Wesen von Arbeit subjektive Teleologie ist, geht es Arbeit, die Mittel zum Zweck ist, um die Zweckverwirklichung der Subjekte. Wo dies ihre Natur ist, hat die *Selbstbestimmung* von Arbeit (nach Arndt: das Ergebnis der Arbeit des Geistes von Arbeit) letztlich das gleiche Ziel, das darüber hinaus in beiden Fällen durch gelingende Aneignung, die die Entwicklung von Arbeit wie die des Subjekts birgt, vermittelt wird. Diese Perspektive erweist sich dann gerade in und angesichts der Krise der Arbeitsgesellschaft als überlegen: Sie legt weder – wie die moralphilosophische Perspektive – Arbeit in normativer Hinsicht auf eine bestimmte Beschreibung fest, wodurch sie angesichts sich wandelnder Verhältnisse kritisch unflexibel würde; noch – wie etwa

der sozialphilosophische Zugriff<sup>13</sup> – begründet sie die Notwendigkeit einer bestimmten Verfassung (mithin Aneignung) von Arbeit als Funktionsbedingung der bürgerlichen Gesellschaft und ermöglichte dann keine echte normativ begründete und begründbare Kritik.

Tatsächlich lässt sich bei Hegel und nach Hegel – und das macht seine Auffassung für mich so interessant – Arbeit nur dann vollständig ermessen, wenn man ihre besondere innere Architektur mit ihrer gesellschaftlichen Situierung zusammendenkt. Gesellschaftliche Arbeit ist bei Hegel eben nicht nur Arbeit in der Gesellschaft, sondern sie ist echte gesellschaftliche Arbeit nur in einer ganz bestimmten, nämlich sittlichen, Verfassung. Und zwar nicht nur bezogen auf die Gesellschaft und seine Subjekte, sondern bezogen auf sich selbst und auf ihr eigenes Sein: die Verwirklichung ihres moralischen Werts, durch die allein sie zu sich selbst kommt.

### 3.2 Das Wesen von Arbeit als subjektive Teleologie

Der Schlüssel zu einer entsprechenden, auf das Wesen von Arbeit zielenden Rekonstruktion von Hegels Arbeitsverständnis ist seine Auffassung von Teleologie. Sie möchte ich im Folgenden einführend skizzieren.<sup>14</sup> Eine Gesamtdarstellung ist hier weder möglich noch nötig; stattdessen will ich im Hinblick auf den anvisierten Nutzen im Kern auf zwei Aspekte konzentrieren: Erstens muss es zunächst darum gehen, Hegels Verständnis gesellschaftlicher Arbeit das Wesen subjektiver Teleologie nachzuweisen und ein eingedenk dessen abgefasstes Arbeitsverständnis zu rechtfertigen; dann kann zweitens dieses Arbeitsverständnis auch inhaltlich mit Hegels Beschreibung gesellschaftlicher Arbeit enggeführt und schließlich gezeigt werden, dass es so verstanden folgerichtig ist erstens angesichts der Bedingungen der Krise der subjektivierten Arbeitsgesellschaft und zweitens angesichts der formalen Charakterisierung von Arbeit, die sich aus der Theoretisierung dieser Bedingungen bereits ergeben hatte.

---

<sup>13</sup> Trotz ihres engen Anschlusses an Hegel kommt die gegenwärtigen sozialphilosophischen Auseinandersetzungen mit Arbeit, insbesondere die der Kritischen Theorie, zu keiner wirklich normativ fundierten und dann belastbaren Kritikperspektive auf die Probleme von Arbeit und Arbeitsgesellschaft. Insbesondere deshalb weil man Hegels Arbeitsverständnis hier nur aus der Überführung des der PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES zu den GRUNDLINIEN DER PHILOSOPHIE DES RECHTS rezipiert. So wird Hegels Wendung auf gesellschaftliche Arbeit überbetont und gleichzeitig die Charakteristika von Arbeit außer Acht gelassen, die dieser gesellschaftlichen Zuschreibung werkschronologisch vorangehen, ihre gesellschaftliche Rolle von Arbeit aber entscheidend prägen. Das betrifft insbesondere die teleologische Grundverfassung von Arbeit. Vgl. dazu auch meine Ausführungen in Kapitel 6.

<sup>14</sup> Um diese Untersuchung in einem angemessenen Rahmen zu belassen, stütze ich mich dabei auf Kommentare und Verweise und ergänze, wo es mir dem Verständnis dienlich erscheint. Heranziehen werde ich hier insbesondere Ernst-Otto Onnaschs Artikel zu TELEOLOGIE im von Paul Cobben (u.a.) herausgegebenen HEGEL-LEXIKON (2006; vgl. Onnasch 2006) sowie Walter Jaeschkes Darstellung im HEGEL-HANDBUCH (2016; vgl. Jaeschke 2016).

Der Weg, den Reflexions- als Selbstbestimmungsprozess des Geistes bei Hegel als „logische Darstellung des Arbeitsprozesses“<sup>15</sup> zu lesen, in dessen Nachverfolgung sich dann rekonstruieren lässt, was Arbeit ist, wurde von einigen wenigen Autor\*innen<sup>16</sup>, dann aber unterschiedlich weit und freilich mit unterschiedlichem Ziel verfolgt. So hatte etwa Georg Lukács im Anschluss an Friedrich Engels' ANTI-DÜHRING dafür argumentiert, dass der „Zusammenhang von Freiheit und Notwendigkeit“<sup>17</sup>, auf den Hegels Arbeitsverständnis hinausläuft, den „Kern von Hegels Teleologie“ bildet, in der er die „Antinomie von Kausalität und Teleologie“<sup>18</sup> als „dialektische[n] Widerspruch“ aufgefasst und damit aufgelöst habe. Demnach müsse Arbeit bei Hegel teleologisch gelesen werden; was Arbeit ist, kann dann nur – so will ich ergänzen – eine Auseinandersetzung fassen, die auch den teleologischen Charakter von Arbeit rekonstruiert; das gilt gerade für gesellschaftliche Arbeit, die begrifflich auf ein Verständnis der Quelle der Funktion und Rolle von Arbeit angewiesen ist. Auch Lukács vergegenwärtigt Hegels Arbeitsverständnis als ein teleologisches und zeigt, wie dessen Ausrichtung auf bzw. Ausgehen von einer bestimmten Zwecksetzung konstruktiv gesellschaftliche Arbeit perspektiviert<sup>19</sup>: als „ständige Reproduktion der menschlichen Gesellschaft“<sup>20</sup> im Modus der *Naturveränderung* und dem Hinausgehen über ein bloß subjektives Bewusstsein, in dem dieses Bewusstsein und seine Zwecksetzung aber auch geformt wird.

Was ist also das Spezifische an Hegels Teleologie-Verständnis und was bedeutet es für sein Arbeitsverständnis? Klärungsbedürftig ist hier zunächst Hegels Auffassung von der Stellung und Rolle des Zwecks in der teleologischen Bewegung: Klassischerweise ist der Zweck der Ausgang oder die Motivation einer Handlung oder Entwicklung. Bei Hegel aber ist der Zweck Ausgang *und* Resultat; er entwickelt sich im teleologisch gerichteten Prozess und kann sich dann zum *Mittel zu anderen Zwecken* umbilden, während er andauernd präsent bleibt. „Ein Zweck ist bei Hegel ein Hervorgebrachtes, das den Grund seines Hervorbringens in sich selbst enthält“<sup>21</sup>, also begründet auf seine Selbsterhaltung zielt. Diese Auffassung zeigt Hegel demnach bereits in der PHÄNOMENOLOGIE als Vorform der Teleologie, die er später in seinen logischen Untersuchungen weiterentwickeln wird<sup>22</sup>. Demnach zielt der Zweck auf die Selbsterhaltung des Organismus; die (hier nach Onnasch als teleologisch gedeutete) Bewegung bringt am Äußeren das Innere, die Grundbedingung des Organismus, zum Ausdruck.<sup>23</sup>

---

<sup>15</sup> Colon 1993, S. 77.

<sup>16</sup> Vgl. etwa Colon 1993 und Berger 2012.

<sup>17</sup> Lukács 1973, S. 549.

<sup>18</sup> Ebd., S. 536.

<sup>19</sup> Ebd., S. 536 ff.

<sup>20</sup> Ebd., S. 539.

<sup>21</sup> Onnasch 2006, S. 439.

<sup>22</sup> Vgl. ebd.

<sup>23</sup> Vgl. PHÄ, S. 149. Nach Onnasch 2006, S. 439.

Generell schreibt Hegel dem Leben eine innere und der Objektivität eine äußere Zweckmäßigkeit zu und zeigt, dass die innere Zweckbestimmung des Lebens die Objektivität nicht tilgt oder hinwegarbeitet, sondern sich vielmehr an ihr abarbeitet, um so erst zu sich selbst zu kommen.<sup>24</sup> Im Logikkurs für die Oberklasse von 1808/1809 präzisiert Hegel dies und fügt – schon auf ein subjektorientiertes Arbeitsverständnis hindeutend – ein zwecksetzendes Subjekt hinzu: Das, was der Begriff seiner inneren Zweckmäßigkeit nach ist, kann sich erst durch die äußerliche Tätigkeit eines zwecksetzenden Subjekts realisieren. Dies lässt sich schon ziemlich konkret im Hinblick auf Arbeit deuten, der sich danach eine grundsätzliche Subjektbezogenheit unterstellen lässt. Entscheidend ist weiter die schon in der PHÄNOMENOLOGIE präsente Idee, dass das Innere sich erst *durch* das und *am* Äußeren Ausdruck verleihen kann; dass also durch die teleologische Bewegung das hervorgebracht wird, was immer schon da war<sup>25</sup>: ein innerer Zweck als besondere Innerlichkeit. „Grundsätzlich geht es in der Teleologie um die Realisierung des Zwecks, durch die derselbe sich 'zum Andern seiner Subjectivität macht und sich objectiviert', sich dabei allerdings auch nur mit sich zusammenschließt und sich selbst erhält“<sup>26</sup>: Die innere Zweckmäßigkeit des Subjekts der teleologischen Bewegung realisiert sich an der äußeren Zweckmäßigkeit des oder der Objekte der teleologischen Bewegung; dafür muss es seine innere Zweckmäßigkeit im Verlauf der teleologischen Bewegung präsent halten. Denn: In dieser Bewegung wird der Zweck wieder zum Mittel, gerade und nur *weil* er seine innere Zweckmäßigkeit bewahrt und realisiert hat; das wird besonders deutlich in der Fassung der Begriffslogik, wie Hegel sie in der ENZYKLOPÄDIE vorgelegt hatte.<sup>27</sup> Demnach bringt die teleologische Bewegung ein unendliches Zweck-Mittel-Verhältnis hervor, in dem die ursprüngliche innere Zweckmäßigkeit des ursprünglichen Subjekts der teleologischen Bewegung aber präsent bleibt. Dieser Gedanke wird später wichtig in und für Hegels Beschreibung von Werkzeugen als Zweck *und* Mittel von Arbeit.

In Hegels Auffassung von Teleologie geht es also nicht um das *Das*, sondern um das *Wie* der Realisierung von Zwecken, das wieder reflexiv und dialektisch ist. Seiner Auffassung nach sind innere und äußere Zwecke zu ihrer Realisierung aufeinander angewiesen: Wo der innere Zweck sich nur realisieren kann an der Objektivität, die der äußere Zweck ihm vermittelt, benötigt der äußere Zweck die Subjektivität, die der innere Zweck in seiner Realisierung zur Geltung bringen will.

---

<sup>24</sup> Vgl. WL, S. 29 f. Hier führt Hegel in Bezug auf Begriffe, die er als Einheit von Sein und Wesen versteht, aus, dass diese zunächst zwar als Subjektives, aber noch nicht als „an-und-für-sich seyendes“ aufgefasst werden dürfen. Dieses Staus erreichen sie erst, wenn sie ihre besondere Innerlichkeit an etwas geltend machen können, das sie gerade nicht selber sind: erst „in seiner OBJECTIVITÄT“ ist der Begriff „die an-und für-sichseyende Sache selbst“ (ebd., S. 30).

<sup>25</sup> Vgl. Onnasch 2006, S. 439 f.

<sup>26</sup> Ebd., S. 440. Vgl. auch E, § 204.

<sup>27</sup> Vgl. Onnasch 2006, S. 440.

Für eine Auffassung des Wesens von Arbeit als subjektive Teleologie ergibt sich damit Folgendes: Wo ein Zweck ohne zwecksetzendes Subjekt nicht denkbar ist, ist das Subjekt notwendig Auslöser der teleologischen Bewegung, die dann darauf zielt, seine Zwecke zur Geltung zu bringen und schließlich zu verwirklichen. So ist Arbeit als Mittel zum Zweck subjektinitiiert wie subjektbezogen. Die Zwecke des Subjekts erscheinen als Ausgang und als Resultat von Arbeit; sie sind das, was sich durch die teleologische Bewegung, die Arbeit ist, verwirklicht, jedoch nicht frei, sondern in Wechselwirkung mit, d. h. gebunden an Objekte; insofern ist Arbeit Selbstbestimmung des Subjekts als Vermittlung von Notwendigkeit und Freiheit. Dabei werden die Objekte ihrerseits umgeformt; insofern ist Arbeit Naturbearbeitung, die auf das Subjekt zurückwirkt und seine Zwecke und sodann auch seinen Objektbezug verändert. Arbeit ist Naturbearbeitung bzw. Auseinandersetzung mit der Natur, durch die das Subjekt sich in der Auseinandersetzung mit diesen Objekten selbst bestimmt. Weil dabei die innere Zwecksetzung des Subjekts immer präsent bleiben muss, beeinträchtigen im Fall des Gelingens weder die Objekte noch die laufende Zweckveränderung angesichts dieser Objekte die Selbstbestimmung des Subjekts; sie treiben sie vielmehr als dafür notwendig voran, indem durch sie die dialektische Bewegung in Gang gehalten wird, in der sich das Subjekt weiter bestimmen kann. Hier lässt sich wieder eine formale Analogie zu Hegels Beschreibung der Transformation der Institutionen der bürgerlichen Gesellschaft herstellen: Indem die inneren Zwecke des Subjekts mit äußeren Zwecken in Widerspruch geraten, vergegenwärtigt sich das Subjekt seine inneren Zwecke erst und bringt sie gegen die äußeren Zwecke zur Geltung oder integriert diese. Entscheidend ist, dass der innere Zweck des Subjekts dabei immer präsent bleibt.

Dieser Gedanke führt direkt zur Anschlussfähigkeit der teleologischen Beschreibung von Arbeit als Bedürfnisbefriedigung: Wo, wie Onnasch zeigt, der Zweck bei Hegel ein *Hervorgebrachtes* ist, das den *Zweck seines Hervorbringens in sich selbst enthält*, geht es auch um den Zweck der Selbsterhaltung als innerer Zweck des Subjekts, aber gerade auch darüber hinaus: Selbsterhaltung ist die Grundbedingung des Organismus und damit allererster innerer Zweck des Subjekts. Damit eröffnet sich eine Perspektive auf Arbeit als Selbsterhaltung. Diese ist bei Hegel, wie ich noch zeigen werde, aber nur allererster Zweck von Arbeit; nicht ihr – das ist für Hegel entscheidend – *allgemeiner*, weshalb er Arbeit auch nicht nach dem Selbsterhaltungszweck charakterisiert, sondern später als *gesellschaftliche Arbeit* noch einmal anders auffassen wird. Denn: Erstens ist das Subjekt bei Hegel ja gerade dadurch charakterisiert, dass es gegenüber anderen besondere, d. h. *subjektive* Zwecke verfolgt, die eben nicht nur seiner Bedürfnisnatur entspringen; zweitens fokussiert Hegels Teleologie auf die Fähigkeit der teleologischen Bewegung, neue Zwecke mit Blick auf den ursprünglichen inneren Zweck des Subjekts hervorzubringen, die aber über einen bloß subjektiven Horizont hinausgehen. So wird Arbeit notwendig allgemein; sie verwirklicht sich und mithin die Subjekte sich an ihr erst in der Allgemeinheit.

Denn: In einem gesellschaftlichen Zusammenhang ist das Subjekt in seinem Selbstvollzug eben nicht auf Selbsterhaltung beschränkt, sondern setzt und verwirklicht auch Zwecke darüber hinaus. Das gelingt ihm mittels Arbeit: Indem das Subjekt seine Zweckverwirklichung über Arbeit *vermittelt* – ihm Arbeit als Mittel zu diesem Zweck zur Verfügung steht, – kann es über bloße Selbsterhaltung hinaus auf Selbstbestimmung und schließlich auf Selbstverwirklichung zielen. Gewissermaßen erhöht Arbeit die Zielrichtung des Zwecks. Als teleologische Bewegung geht es ihr dabei tatsächlich um den inneren Zweck des Subjekts.

Wie es Arbeit gelingt, den Zweck des Subjekts gleichzeitig zu vergegenwärtigen und auf eine höhere Ebene zu bringen, ist indes weiter unklar. Offen sind weiter eine genaue Beschreibung dieses Mechanismus sowie die Frage nach dem charakteristischen Moment von Arbeit, das ihn trägt. Die aussichtsreichste Kandidatin hierfür bleibt indes: die normative Dimension von Arbeit.

Vorläufig ist Arbeit, deren Wesen eine subjektive Teleologie ist, die also ihrem Wesen nach fortlaufend neue Zwecke und Mittel hervorbringt und Subjektives objektiviert, als Praxis in der Lage, das Subjekt von der unmittelbaren Notwendigkeit zur Selbsterhaltung zu emanzipieren, weil es durch sie in der Lage ist, seine Bedürfnisse zu objektivieren, also auch in fremde oder außer ihm liegende Zweck-Mittel-Verhältnisse zu überführen. So wird Arbeitsteilung möglich, aber auch die Herstellung von Werkzeugen. Was Hegel als das freiheitsverwirklichende Moment von Arbeit zeigen wird, für die er eine gesellschaftliche Situierung und hier eine arbeitsteilige und anerkennungsfähige Arbeitsorganisation voraussetzt, fußt auf dem Wesen von Arbeit als subjektive Teleologie, die – und das ist entscheidend – vom Subjekt aber auch erkannt und anerkannt werden muss: Als Einsicht in den Zusammenhang von Freiheit und Notwendigkeit, den Arbeit durch ihr teleologisches Wesen zu vermitteln in der Lage ist.

Dies wird im Folgenden noch besser zu charakterisieren und zu begründen sein, nämlich im Rahmen dessen, was Hegel inhaltlich über Arbeit sagt. Hegels Arbeitsverständnis lässt sich dann sogleich vervollständigen und dann möglicherweise als geeignete Vorlage eines auf der Grundlage der normativen Dimension formulierten, gegenwärtig gültigen, aber kritisch belastbaren Arbeitsverständnisses qualifizieren, das sich in ein aneignungsfähiges Narrativ von Arbeit überführen lässt. Arndts These einer subjektiven Teleologie von Arbeit lässt wie gezeigt auch eine Aussage darüber zu, wie Arbeit zu sich selber kommt, mithin eine Perspektive auf ihre innere Architektur. Jedoch: Diese Perspektive kann erst belastet werden, wenn ihr Inhalt vollständig geklärt ist. Wo Arbeit Mittel zum Zweck ist, muss dieser Zweck erst erschlossen werden, bevor sich zeigen lässt, wie Arbeit zu diesem Zweck kommt, wie sie ihn schließlich verwirklicht und was die Bedingungen dafür sind. Dem hier

gesagten nach ist das Wesen von Arbeit als subjektive Teleologie bei Hegel vorerst treffend gefasst, doch steht eine inhaltliche Prüfung am Werk freilich noch aus.

Nach der Einführung von Hegels Teleologie-Verständnis eröffnete sich immerhin eine Perspektive, die Arbeit als gesellschaftliche Arbeit und Tätigkeit bei Hegel als vom Subjekt ausgehende und der Selbstbestimmung des Subjekts dienende Aneignungspraxis zeigt; damit rückt das Verständnis in den formalen Rahmen, den ich im ersten Teil meiner Untersuchung entwickelt hatte. Hegels Teleologie zielt theoretisch auf subjektiv verursachte und getragene tätige Aneignung äußerer Bedingungen, die die eigenen inneren Bedingungen zur Geltung bringt und dann Selbstbestimmung ermöglicht. Demnach wohnt dem Subjekt der Arbeit ein Zweck inne, der mittels Arbeit (als teleologisch gerichtete Bewegung) in der Auseinandersetzung mit den dem Subjekt gegenübergestellten Objekten zur Geltung und schließlich zur Wirksamkeit gelangt. Insofern löst Arbeit die transformative Bewegung, die Grundlage von Sittlichkeit ist, nicht nur aus, sie ist auch Praxis von dessen Vollzug: Im Abgleich innerer und äußerer Zwecke stellt Arbeit Sittlichkeit her. Die teleologische Bewegung ist eine Aneignungsbewegung, die so unendlich ist wie das Zweck-Mittel-Verhältnis in der teleologischen Bewegung.

## 4. Hegels Verständnis von Arbeit

Arbeit eine innere Teleologie zu unterstellen hat dem Gezeigten nach verschiedene Vorzüge. Die Beschreibung der Rolle von Arbeit als Praxis der Bedürfnisbefriedigung lässt sich so zu einem Verständnis gesellschaftlicher Arbeit erweitern: Sie ist nicht mehr nur bezogen auf das Subjekt, sondern auf einen allgemeinen Zusammenhang (in dem das Subjekt seinerseits steht), in dem die Zwecke fortschreiten, mithin sich das Subjekt und die Gesellschaft aneinander entwickeln, weil diese hier notwendig aufeinander bezogen sind. So birgt Arbeit eben nicht nur eine teleologische, sondern auch eine transformative Bewegung, die dann, weil sie sich *vollzieht* als eine Auseinandersetzung fremder Zwecke miteinander, als eine dialektische aufzufassen ist. Dann erbringt Arbeit eine ganz besondere Vermittlungsleistung. Zudem: Was Arbeit ist, ergibt sich notwendig aus dem gesellschaftlichen Zusammenhang, in dem sie steht. Umgekehrt formiert Arbeit die Arbeitsgesellschaft; das hatte auch schon die Beschreibung der Krise der Arbeitsgesellschaft als Krise der Arbeit gezeigt.

Hatte sich ein solches Arbeitsverständnis im vorherigen Kapitel angesichts von Hegels Auffassung von Teleologie immerhin schon als konsequent erwiesen, möchte ich im Folgenden nun zeigen, dass Hegel die theoretischen Vorzüge eines teleologischen Wesens von Arbeit auch tatsächlich auskostet. Er dimensioniert sein Arbeitsverständnis so, dass er Arbeit als Bedürfnisbefriedigung in einen allgemeinen Zusammenhang überführen und schließlich zur Institution erweitern kann. Interessant ist dabei neben dem *Was* von Arbeit auch die nach Hegel mögliche Beschreibung des *Wie*; der inneren Verfassung und mithin ihre Verwirklichungsbedingungen im Hinblick auf ihre Rolle, die sich hiernach ebenfalls zeigen lässt. Darum geht es mir hier. Dann lässt sich auch besagter Zusammenhang – dass Arbeit die Arbeitsgesellschaft formt und die Arbeitsgesellschaft die Arbeit – von beiden Seiten betrachten. Was Arbeit *an sich* ist, wird erkennbar und diese Beschreibung schließlich wieder anwendbar auf die Beschreibung der Krise.

Dieses Wesen subjektiver Teleologie der Arbeit ist aber nur vollständig einsehbar im Nachvollzug der Genese von Hegels Arbeitsverständnis; entsprechend soll der Fokus meiner Rekonstruktion darauf liegen. Wieder will ich Hegels Verständnis hier nicht vollständig wiedergeben, sondern im gelegentlichen Rekurs auf fremde Auseinandersetzungen<sup>28</sup> und diese gegebenenfalls ergänzend die Stellen nachvollziehen, die für mein Untersuchungsziel Wesentliches enthalten.

---

<sup>28</sup> Dabei orientiere ich mich in erster Linie an den prominenten Untersuchungen zum Begriff der *Arbeit* bei Hegel von Andreas Arndt (vgl. Arndt 1985 und 2003) und Hans-Christoph Schmidt am Busch (vgl. Schmidt am Busch 2002) sowie an einer neueren Auseinandersetzung von Maxi Berger (vgl. Berger 2012): Ihre Verhandlung von Hegels Arbeitsverständnis vor dem



Deutlich wird: Arndt zeigt richtig, dass Hegel zunächst einen spekulativen Arbeitsbegriff fasst, den er dann im Rahmen seines philosophischen Systems zu einem Verständnis gesellschaftlicher Arbeit weiterentwickelt, jedoch praktisch nicht verwirklicht sieht. Dennoch lässt sich Hegels spekulatives Arbeitsverständnis an den tatsächlichen Verhältnissen bestätigen, weil gerade in dem Augenblick, da das Wesen von Arbeit und dann auch ihr moralischer Wert nicht mehr Organisationsmaßstab gesellschaftlicher Arbeit sind, die Arbeitsgesellschaft krisenhaft bleibt.

#### 4.1 SYSTEM DER SITTlichkeit (1802/1803)

Die erste für mein Untersuchungsziel interessante Beschreibung von Arbeit findet sich im SYSTEM DER SITTlichkeit. Unter diesem Titel kennen wir ein zu Hegels Lebzeiten unveröffentlichtes Manuskript, dessen Gegenstand gerade im Hinblick auf den ontologischen Gehalt von Hegels Verständnis gesellschaftlicher Arbeit bemerkenswert ist: Der Anlage und dem begrifflichen Gehalt nach als Auseinandersetzung mit dem Naturrecht verfasst, bezieht Hegel sich hier – anders als etwa Kant, Fichte oder Schelling in ihren naturrechtsphilosophischen Überlegungen – ganz konkret auf tatsächliche, ihm zu seiner Zeit präsente „Phänomene der sozialen Welt“<sup>29</sup>. Entsprechend scheint das Arbeitsverständnis, das Hegel hier entfaltet, zunächst in erster Linie auf die tatsächliche, ökonomische Arbeit zu zielen, das hier offenbar als Teil eines praktisch anschlussfähigen *Systems* theoretisch zugänglich gemacht werden soll: Ganz konkret verfasst Hegel im SYSTEM DER SITTlichkeit seine Arbeitsauffassung anhand von Begriffen wie *Bedürfniss*, *Begierde* und *Genuß*, *Vernichtung des Objects*, *Besitz*, *Besitzergreifung*, *Gebrauch* und *Product*<sup>30</sup>, die aus der klassischen Naturrechtsphilosophie und der klassischen Nationalökonomie geläufig sind. Arbeit wird hier systematisch dem Identitätsmoment des *praktischen Gefühls* zugeordnet.<sup>31</sup> Diese antinomische Zuordnung deutet bereits an, dass Hegel dem äußeren Arbeitsverhältnis eine innere Bedeutsamkeit zuerkennt: Tatsächlich wird er seine Beschreibung von Arbeit im SYSTEM DER SITTlichkeit schon auf die Bedeutung bzw. Leistungsfähigkeit für das Subjekt zulaufen lassen, die sich, so lässt Hegel sich hier verstehen, an ihren ökonomisch zugänglichen Momenten als Objekten der Anschauung vollzieht und die Selbstbestimmung des Subjekts zum Ergebnis hat: Hegel charakterisiert Arbeit als ein *Vernichten von Objecten* als *Anschauung*, nämlich letztlich als Selbstreflexion des arbeitenden, d. h. *vernichtenden* Subjekts. Die

---

Hintergrund der Selbstbestimmungsthese legt ähnlich gerichtete ontologische Implikationen offen, wie ich sie hier für Hegels Auffassung von *Krise* und *Teleologie* gezeigt hatte.

<sup>29</sup> Jaeschke 2016, S. 141.

<sup>30</sup> Vgl. SoS, S. 284 ff.

<sup>31</sup> Vgl. ebd.

Beziehung auf das Objekt ist als Anschauung gefasst und das Vernichten als Neusetzung dieser Anschauung.

Ausgelöst durch *Begierde* werden Objekt und Anschauung gleichzeitig *vernichtet*, wobei *Vernichten* hier meint, „daß diese Vernichtung durch eine andere Anschauung oder Object ersetzt wird“<sup>32</sup>; dass das Subjekt durch seine Arbeit etwas Neues hervorbringt. Diesen sich stetig wiederholenden Vorgang versteht Hegel als Prozess der Selbstreflexion des Subjekts. Er vollzieht sich in Arbeit, weil Arbeit die allererste, da allernotwendigste Weltaneignungspraxis des bedürftigen Subjekts ist, die eben – in der Notwendigkeit laufender Substanzsicherung – auf Formation statt auf Vernichten zielt. Was hier *vernichtet* wird, ist ein bestimmtes Moment des Objekts, das das Subjekt jedoch durch ein eigenes Moment ersetzt und dann in den von ihm geschaffenen bzw. veränderten natürlichen Objekten sich selbst erkennt. Arbeit dient eben gerade nicht dem *Genuß* (der Vernichtung wäre), sondern einer neuen Anschauung, die wieder eine neue Begierde und sodann eine neue Anschauung auslöst und so fort. Motor der Bewegung ist also der *gehemmte* oder *aufgeschobene* Genuss, der darum „ideell [...] oder ein Verhältniß“<sup>33</sup> wird: Ein Verhältnis des Subjekts zur Welt, durch welches dieses anhand von jener auf sich selbst reflektieren kann, weil es eben gerade nicht vernichtet, sondern erhält und Momente seiner selbst in die Welt setzend formiert.

Diese Bewegung ist hier deutlich teleologisch gefasst: Was dort der *Zweck*, ist hier die *Begierde*; die Bewegung dient der Realisation eines bestimmten Verhältnisses: dem der Selbstreflexion als Selbstbestimmung des Subjekts. Das Subjekt konnte am Äußeren sich selbst *bespiegeln*; konnte sein Inneres am Äußeren geltend machen und sich im gleichen Schritt am Äußeren reflektieren. Sein Hervorbringen ist hier die Selbstbestimmung, die in diesem Wechselverhältnis, dessen Mitte oder Mittel des Vollzugs die Arbeit ist, weiter fortsetzt und dann immer neue Begierden als Zwecke hervorbringt, seine Objekte immer weiter *bildet*. Dabei bleibt seine ursprüngliche Begierde, sein Inneres, aber notwendig präsent; das ist die Stoßrichtung dieser subjektiven Selbstbestimmung im Bilde Hegels.

Hegel fasst Arbeit hier also auf als Mitte eines besonderen Verhältnisses, durch die, weil diese Mitte ihrem Wesen nach teleologisch ist, etwas hervortritt. Arbeit kommt hier aufgrund ihrer teleologischen Verfasstheit offenbar eine besondere Vermittlungsfähigkeit zwischen Subjekt und Objekt zu. Zwar verbinden sich Begierde, Genuss und Vernichtung als Entwicklung derselben nicht ausschließlich mit Arbeit, doch scheint es Hegel hier auf die besondere Wirksamkeit von Arbeit anzukommen, diese

---

<sup>32</sup> Ebd.

<sup>33</sup> Ebd.

eigentlich realen Momente ideell wirksam werden zu lassen: Nämlich so, dass etwas dem Subjekt von vornherein, d. h. ursprünglich zukommendes, hervortreten kann<sup>34</sup>. So wirkend ist Arbeit hier *besonders* als *Mittel* der Weltaneignung, die auch Subjektbildung und Bildung von Welt ist. In Arbeit vollzieht das Subjekt eine besonders – nämlich teleologisch – gerichtete Präsentations- als Aktualisierungsbewegung. Für sie entscheidend und somit notwendig ist offenbar die *Besitzergreifung* des Objekts durch das Subjekt – dass Arbeit also vom Subjekt ausgeht – und schließlich die Vermittlung dieser beiden grundsätzlich Entgegengesetzten: Hier wird die reale Bewegung bzw. das reale Verhältnis zu dem wie beschrieben wirkenden ideellen, das die Momente der Selbstreflexion des Subjekts enthält, nämlich in der Subsumption von Besitz und mithin Begierde, die vom Subjekt ausgeht:

„Die Besitzergreifung ist das ideelle dieses Subsumirens, oder die Ruhe desselben, die Arbeit, die Realität, oder die Bewegung, das eingehen des subsumierenden Subjects in die Realität des Objects; es ist in ihm jene ideelle Bestimmung nach dem ersten Moment aber als reell im Object nach dem Zweyten“<sup>35</sup>.

Was Hegel hier meint, wird deutlich in seinen Aussagen über das Werkzeug: In ihm hat die subjektgesteuerte Subsumption Gestalt angenommen, zugleich ist es – als Arbeitsmittel – Mittel für weitere subjektgesteuerte Subsumtionen und dann Mittel der sich fortsetzenden Selbstreflexion. Hegel beschreibt das Werkzeug als „Mitte in der Differenz“<sup>36</sup> zwischen Subjekt und Objekt; die, wie Andreas Arndt auslegt, „Einheit von Subjekt und Objekt, von Naturgesetzlichkeit und Bestimmtwerden der Natur durch das Subjekt“<sup>37</sup>: „Das Werkzeug schiebt sich als Mitte zwischen Subjekt und Objekt. Es ist einerseits, wie das Objekt, ein Naturgegenstand, der, wie Hegel sagt, der Natur entrissen‘ wurde. Es ist andererseits Produkt von Arbeit, also durch das Subjekt verändert oder bestimmt“<sup>38</sup>. Am Werkzeug und durch es vollzieht sich hier also die dialektische Bewegung des Subjekts zu sich selbst, weil es, wie Hegel sagt, „die Unmittelbarkeit des Vernichtens“<sup>39</sup> aufhebt: „Im Werkzeug macht das Subject eine Mitte, zwischen sich und das Object, und diese Mitte ist die reale Vernünftigkeit der Arbeit; [...] die Subjectivität der Arbeit ist im Werkzeug zu einem allgemeinen erhoben“<sup>40</sup>. Durchaus ist nach Hegel das Werkzeug Ort bzw. Instrument des Vollzugs der dialektischen Bewegung. Es ist aber auch ihr Ergebnis; insofern ist es an sich „höher [...] als das Arbeiten“<sup>41</sup>. Weil aber das Werkzeug durch Arbeit hervorgebracht wurde, bleibt Arbeit hier die Praxis der Selbstbestimmung, denn im Werkzeug hat das Subjekt sich ja bereits vergegenständlicht. Insofern lässt sich das Werkzeug als Gestaltwerdung

---

<sup>34</sup> So zeigt er etwa auch, dass die Tätigkeit des Essens oder Trinkens, bei der die Objekte notwendig ganz vernichtet werden, „bloß negativ“ ist, d. h. sich hier keine selbstbestimmende Bewegung vollzieht, obwohl hier gleichso Begierde vorliegt (vgl. *SoS*, S. 283). Entscheidend scheint zu sein, dass der Genuss sich eben nicht vollziehen kann und Objekte, dann als Objekte der Selbstbestimmung, für diesen Zweck erhalten bleiben.

<sup>35</sup> Ebd., S. 285.

<sup>36</sup> Ebd., S. 291.

<sup>37</sup> Vgl. Arndt 2003, S. 14.

<sup>38</sup> Ebd.

<sup>39</sup> *SoS*, S. 291.

<sup>40</sup> Ebd.

<sup>41</sup> Ebd., S. 292.

dieser Selbstbestimmung verstehen; es ist Gestalt gewordene Arbeit und Ausweis der „reale[n] Vernünftigkeit der Arbeit“. An ihm drückt sich die Wirksamkeit ihres formalen und inhaltlichen Wesenskerns aus, nämlich: die teleologisch ablaufende Selbstbestimmung des Subjekts zu vollziehen und stetig fortschreiten zu lassen. Insofern sieht man dem Werkzeug äußerlich an, was Arbeit innerlich ist: Der hier gegebenen Beschreibung Hegels nach ein Instrument der Vermittlung, nämlich von Subjektivität und Objektivität; zwischen den Zwecken eines das Werkzeug gebrauchenden Subjekts und den Bedingungen eines Objekts, auf das das Werkzeug angewendet wird, das es der Absicht bzw. den Zwecken des Subjekts entsprechend formen soll.

Diese Vermittlung ist hier aber unbedingt als Wechselwirkung zu verstehen: Indem das Subjekt mit dem Werkzeug Objekte bearbeitet und so *hervorbringt*, verändert es den Horizont seiner Zwecke und Begierden, wodurch es selbst weiter *geformt* ist. Folgerichtig ist Arbeit im SYSTEM DER SITTlichkeit charakterisiert als „Wechselwirkung des Bestimmtheits und Bestimmens“<sup>42</sup> und der Arbeitsprozess hier schon ganz konkret „auf seine bewusstseinsmäßigen Gehalte hin ausgelegt“<sup>43</sup>, nämlich im Hinblick auf die „Selbsterkenntnis des Individuums“<sup>44</sup>, die sich wie gezeigt als Reflexion an den Objekten der Arbeit vollzieht.

Später im Manuskript wird Hegel Arbeitstypen nach dem Grad unterscheiden, wie gut sich in ihnen die reale Tätigkeit des Arbeitens in die ideelle der Selbstbestimmung verwandelt.<sup>45</sup> Der Maßstab scheint hier zu sein, wie stark oder schwach ein Arbeitstyp von Natur und Bedürfnissen abhängig und wie stark oder schwach seine Wirkung auf eine *Allgemeinheit* ist; gemeint ist hier offenbar schon die Gesellschaft als sittliches Ganzes. So hat im SYSTEM DER SITTlichkeit „der absolute Stand [...] die absolute reine Sittlichkeit zu seinem Princip“<sup>46</sup>. Hegel meint hier Herrschende bzw. die Regierung, die durch ihren Status der Notwendigkeit der unmittelbaren Bedürfnisbefriedigung enthoben sind (hierum kümmern sich die anderen Stände) und deren Arbeit „die des Krieges [ist; WKD], oder ein Bilden für diese Arbeit“<sup>47</sup>, die Hegel hier offenbar versteht als reinste Forms der entwicklungsfähigen, ja -notwendigen Vernichtung. Im Hinblick auf Sittlichkeit nachgeordnet ist diesem der „Stand der Rechtschaffenheit“, den er „in der Arbeit des Bedürfnisses, dem Besitz und Erwerb und Eigenthum“<sup>48</sup> verortet, weil sich hier die Arbeit schon deutlicher auf reale Dinge bezieht, jedoch auf ein darüber Hinausgehendes, mehr oder weniger Allgemeines, auf die Formierung und den Erhalt der Gesellschaft zielt. Schließlich: „der

---

<sup>42</sup> Arndt 2003, S. 58.

<sup>43</sup> Ebd., S. 43.

<sup>44</sup> Schmidt am Busch 2002, S. 42.

<sup>45</sup> Vgl. SoS, S. 334 ff.

<sup>46</sup> Ebd., S. 334.

<sup>47</sup> Ebd., S. 335.

<sup>48</sup> Ebd., S. 336.

Stand der rohen Sittlichkeit ist der Bauernstand“<sup>49</sup>; hier ist die Arbeit ganz konkret bestimmt durch Bedürfnisse und die Bedingungen der Natur, aber sie ist doch (im *Füreinanderproduzieren*, wie Hegel später in seiner Rechtsphilosophie präzisieren wird) auf das Allgemeine bezogen und nicht ganz (wie hier noch die Sklaven, die allein und ganz und gar fremde Zwecke verwirklichen müssen) der Sittlichkeit enthoben.

Im SYSTEM DER SITTlichkeit formuliert Hegel Arbeit also zunächst als Tätigkeit der Bedürfnisbefriedigung, die, wenn diese nicht mehr unmittelbar passiert, in einer teleologischen Bewegung der Vermittlung von Subjektivität und Objektivität dann darüber hinausgehend der Selbstbestimmung des Subjekts dient. Im Ganzen ist Arbeit hier die Praxis der Bildung von Selbst und Welt, die aber – aufgrund ihres teleologischen Wesens – die *Grundbedingungen*, das *Innere* oder die *Zwecke* von Selbst und Welt präsent hält und aneinander reflektieren lässt. Dabei geht Arbeit vom Subjekt aus und steht in seinem Dienst; vollständig (d. h. ihrem ganzen Potenzial nach) aber nur dort, wo sie eben nicht unmittelbar, sondern auf etwas allgemeines, außerhalb vom Subjekt stehendes, bezogen ist und gerade nicht mehr nur seinen eigenen Zwecken dient, also eben nicht mehr bloß subjektive Tätigkeit ist; das ist der charakteristische Zug von Arbeit im SYSTEM DER SITTlichkeit.<sup>50</sup> Erst hier nämlich, so lässt sich Hegel verstehen, im Allgemeinen im Unterschied zum Subjektiven, trifft das Subjekt auf die (qualifizierten, da nicht zur Vernichtung bestehenden) Objekte – schließlich – seiner Selbstbestimmung.

In dieser Beschreibung zeigt Hegel nach Andreas Arndt gerade schon die spezifisch *subjektive* Teleologie von Arbeit: „daß sich das Subjekt der Arbeit in der Beziehung auf ein Anderes wiederfindet, d. h. das Resultat der Arbeit als Realisierung des von ihm gesetzten Zweckes weiß“<sup>51</sup>. Arndt deutet dies als *Entnaturalisierung* des Arbeitsbegriffs, mit der Hegel ökonomische Arbeit analog zur Arbeit des Geistes verstehen will, was er, so Arndt weiter, in der PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES aber erst vollständig ausführt.<sup>52</sup>

Interessant ist, dass Hegel seine Aussagen im SYSTEM DER SITTlichkeit dort, wo er die besondere Qualität von Arbeit – ihre auf subjektive Selbstbestimmung zielende Vermittlungsfähigkeit – an tatsächlicher Arbeit ausweisen bzw. ausmalen will, deutlich abschwächt und diese Qualität verschiedenen Arten von Tätigkeiten nur verschieden stark zuerkennt: nämlich jenen am stärksten, die am wenigsten direkt der Bedürfnisbefriedigung und Subsistenzsicherung dienen. Diese Klassifizierung der Tätigkeiten

---

<sup>49</sup> Ebd., S. 338.

<sup>50</sup> Das deutet sich besonders deutlich dort an, wo Hegel das Werkzeug als ein Vermittelndes charakterisiert: „[...] die Subjektivität der Arbeit ist im Werkzeug zu einem allgemeinen erhoben; jeder kann es nachmachen, und ebenso arbeiten; es ist insofern die beständige Regel der Arbeit“ (SdS, S. 292).

<sup>51</sup> Arndt 2003, S. 44.

<sup>52</sup> Vgl. ebd., S. 63 f.

unterstützt die Charakterisierung des Wesens von Arbeit als subjektive Teleologie: Die *Selbstbestimmungsfähigkeit* des Subjekts in einer bestimmten Tätigkeit bemisst sich hier offenbar danach, wie stark das Subjekt in der Tätigkeit seine subjektiven Zwecke zur Geltung bringen kann oder wie stark es – auf der anderen Seite – den (ihm objektiven) Zwecken der Natur unterworfen ist<sup>53</sup>. Darüber hinaus zeigt sie, dass Hegel die scheinbar spekulative Seite seines Arbeitsverständnisses unbedingt auf reale Arbeitstätigkeiten angewendet wissen und eben nicht nur die Arbeit des Geistes als eine teleologische Bewegung verstehen will.

## 4.2 Jenaer Realphilosophie (1805/06)

Dies bekräftigt Hegel weiter in seiner Jenaer Zeit: Arndt zeigt, dass Hegel „die Arbeit seit 1803/04 als Verlaufsform des Zu-sich-selbst-Kommens des Geistes von ihrem Resultat her; eben der reinen Selbstbezüglichkeit des Geistes“<sup>54</sup> thematisiert und diese Beschreibung aber auch für reale Arbeit handhabbar machen will. Sie ist nicht mehr *Einverleiben* der Natur, sondern Vollzug einer bestimmten Negation<sup>55</sup>. Gerade in seiner Jenaer Zeit trieb Hegel die Entnaturalisierung des Arbeitsbegriffs voran<sup>56</sup>, aber eben nicht so, dass er hier nicht mehr im Hinblick auf *natürliche* Arbeit theoretiert; im Gegenteil. Tatsächlich nennt Hegel in seiner Jenaer PHILOSOPHIE DES GEISTES zunächst die Selbstbestimmung des Geistes *Arbeit*:

„Die Arbeit ist zugleich, daß Ich sich selbst zu dem macht, was es im Nahmen gegeben ist, nemlich Ding, seyendes [...]. Diese Arbeit ist daher das erste innre wirken auf sich selbst – eine ganz unsinnliche Beschäftigung – und der Anfang der freyen Erhebung des Geistes, denn er hat sich hier zum Gegenstande“<sup>57</sup>.

Deutlich knüpft Hegel hier an seine Beschreibung der Selbstbestimmung des Subjekts mittels Arbeit im SYSTEM DER SITTlichkeit an; die teleologische Bewegung, die das Subjekt an Arbeit hin zu sich selbst macht, ist zunächst die gleiche. Zwar stößt statt des *Bedürfnisses* nun der *Trieb* die selbstbestimmende Bewegung an, doch ist diese (die *Arbeit*) auch hier *aufgehoben*, sobald jener befriedigt ist<sup>58</sup>: „Die Arbeit selbst als solche ist nicht nur Thätigkeit [...], sondern in sich reflectierte, Hervorbringen; einseitige Form des Inhalts einzelnes Moment; aber hier bringt sich der Trieb hervor, er bringt die Arbeit selbst hervor“<sup>59</sup>. So beschrieben ist Arbeit nun „das disseitige sich zum Dinge machen“<sup>60</sup>, wobei die Natur

---

<sup>53</sup> Wie etwa der Bauer, dessen Arbeit, Arbeitsorganisation und Erträge weitestgehend natürlich vorgegeben sind und sich auch durch den Einsatz von Werkzeugen, Maschinen oder anderen Hilfsmitteln nur begrenzt anderen Zwecken zu Willen machen lassen.

<sup>54</sup> Ebd., S. 96.

<sup>55</sup> Vgl. Arndt 2001, S. 102.

<sup>56</sup> Vgl. Arndt 2003, S. 94.

<sup>57</sup> JR, S. 193 f.

<sup>58</sup> Vgl. ebd., S. 205.

<sup>59</sup> Ebd., S. 205 f.

<sup>60</sup> Ebd., S. 205.

wieder ganz ausdrücklich nicht vernichtet, sondern in ihrer Objektivität genutzt wird.<sup>61</sup> Und wieder spannt Hegel den Bogen zur tatsächlichen Arbeit über das Werkzeug, dem als „träges Ding“<sup>62</sup> Vermittlungsfähigkeit ausdrücklich nur im Gebrauch durch das Subjekt zukommt, das es dann zu seiner Schonung gebrauchen kann, um auf seine *Bestimmtheit* zu fokussieren.

Wo Hegel im SYSTEM DER SITTlichkeit Arbeit bzw. ihre besondere Leistungsfähigkeit als notwendig bezogen auf ein Allgemeines beschrieben hatte, d. h. abhängig von der Wechselwirkung mit einer noch recht unbestimmten objektive Sphäre, fasst er den Rahmen, in dem Arbeit wie beschrieben wirkt, in der JENAER REALPHILOSOPHIE nun genauer und für seine Arbeitsauffassung wie für die spätere Rezeption und Aktualisierung derselben sehr folgenreich. In der Andeutung, dass „[d]ie blosse Thätigkeit [...] reine Vermittlung“<sup>63</sup> sei – dass also die Tätigkeit erst in einem bestimmten Rahmen und in bestimmter Verfassung ihre ganz bestimmte Vermittlungsleistung entfalten kann –, wird diese Arbeit nun als *gesellschaftliche Arbeit* gefasst und die Bedeutung von Anerkennung als besondere Beziehung und Beziehungsqualität betont. Hier wird Arbeit nun „Entäusserung“ und beschreibt dann eine ganz bestimmte Bewegung innerhalb eines ganz bestimmten Zusammenhangs, die anschaulich als Bildungsprozess aufzufassen ist:

„[I]ch mache mich unmittelbar zum Dinge, Form die Seyn ist, in der Arbeit [...] dieses meines Daseins entäussere ich mich ebenso, mache es zu einem mir Fremden, und erhalte mich darin; eben darin schaue ich mein Anerkanntseyn an; Seyn als wissendes, dort mein unmittelbares Ich, hier mein fürsichsein, meine Person“<sup>64</sup>.

Das Subjekt kommt in Arbeit in einer selbstreflexiven, also teleologischen Bewegung zu sich selbst, vollständig aber erst im *Anerkanntsein*: Arbeit als unmittelbarer, aber unvollständiger Seinsvollzug wird durch Entäusserung zum mittelbaren und schließlich durch Anerkennung zum vollständigen; das Subjekt gelangt zum *Fürsichsein* als Person. Die teleologische Bewegung, die sich in Arbeit vollzieht, bringt das Subjekt nun nicht mehr nur *zu sich*, sondern notwendig *außer sich*, um es dann wieder – weiter geformt – zu sich zurückzubringen. Hegel bestimmt hier sogar „Anerkanntseyn als Daseyn“; es ist unbedingte Voraussetzung eines gelingenden Seinsvollzugs, und zwar in doppelter Hinsicht: Erstens ist Anerkennung ein vorläufiges Ziel der teleologischen Bewegung; nur im Durchlauf der Sphäre der Anerkennung kommt das Subjekt zu sich selbst, zu seinem *Seyn*. Zweitens ist Anerkennung das notwendige Verhältnis dieses Seinsvollzugs *in* diesen Verhältnissen; nur hier kann sich das *Seyn* als *Daseyn* in die Welt setzen und schlussendlich verwirklichen. Die Verhältnisse, in denen das Subjekt sich als Person setzen kann, müssen nach Hegel Verhältnisse gelingender, wechselseitiger Anerkennung

---

<sup>61</sup> In einem sehr schönen Bild schreibt Hegel: „Der Natur selbst geschieht nichts – einzelne Zwecke des natürlichen Seyns [werden; WKD] zu einem Allgemeinen. Vogel fliegt dahin“ (ebd., S. 207).

<sup>62</sup> Ebd., S. 206.

<sup>63</sup> Ebd., S. 205.

<sup>64</sup> Ebd., S. 227.

sein: „der Mensch wird notwendig anerkannt und ist notwendig anerkennend“<sup>65</sup>. In diesem Verhältnis ist das Subjekt „genießend und arbeitend“<sup>66</sup> – also nicht nur tätig, sondern *arbeitend* dem beschriebenen, anspruchsvollen Sinne nach – und also in der Lage, seinen Selbstbestimmungsprozess voranzutreiben. Hegel greift hier Fichtes Bild der *Tathandlung* auf, versteht sie aber dialogisch<sup>67</sup>: Dann ist Anerkennung die Bewegung, in der entgegengesetzte Subjekte sich aneinander identifizieren und die „dialektische Grundfigur der Arbeit [...] bei Hegel das Bei-sich-Sein-im Anderssein“<sup>68</sup>. Deutlich denkt Hegel hier auch schon Arbeitsteilung mit: Er spricht von „Arbeit Aller und für Alle, und Genuß – Genuß Aller; jeder dient dem anderen, und leistet Hülfe“<sup>69</sup>.

In seiner Jenaer Zeit ergänzt Hegel sein Arbeitsverständnis also sehr entscheidend:

*Erstens* stellt er Arbeit hier in einen gesellschaftlichen Zusammenhang und fasst somit einen Begriff *gesellschaftlicher Arbeit*, der als solcher anschlussfähig ist für ein heutiges, im Rahmen der oder in Anwendung auf die Arbeitsgesellschaft formuliertes Arbeitsverständnis.

*Zweitens* perspektiviert Hegel diese Arbeitsgesellschaft hier bereits, nämlich als notwendig durch Beziehungen gelingender, wechselseitiger Anerkennung getragene Gesellschaftsform, sofern Arbeit hier die gezeigte Leistungsfähigkeit entfalten soll.

*Drittens* wird diese Leistungsfähigkeit verschiedenen Tätigkeitsformen nicht weiter mehr oder weniger stark zugeschrieben, sondern sie gilt generell für Arbeit, die Hegel nun, weil sie Entäusserung ist, zur Praxis eines gelingenden Seinsvollzugs erklärt. Damit eröffnet er allmählich eine Perspektive auf normative Ansprüche an Arbeit und Arbeitsgestaltung.

Diese Neuformulierung von Arbeit als anerkennungsrelevante Entäusserung ist aus meiner Sicht die interessanteste und folgenreichste Weiterentwicklung von Hegels Arbeitsverständnis, denn:

*Viertens* modifiziert Hegel hier seine Beschreibung des Wesens von Arbeit als subjektive Teleologie dahingehend, dass das Subjekt erst im Weggehen von sich zu sich selbst kommt.

---

<sup>65</sup> Ebd., S. 215.

<sup>66</sup> Ebd., S. 223.

<sup>67</sup> Vgl. Frambach 1999, S. 136.

<sup>68</sup> Ebd.

<sup>69</sup> JR, S. 223.



In der PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES wird Hegel zeigen, wie radikal und gleichzeitig innig diese Abkehr ist, durch die Arbeit, so wie Hegel sie beschreibt, endgültig und durch und durch *gesellschaftlich* wird.

#### 4.3 PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES (1806/07)

Das Verständnis von Arbeit als bildende Bedürfnisbefriedigung bleibt hier zunächst noch präsent, doch wird Hegel es in der PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES (1806/07) ausdrücklich mit der gesellschaftlichen Rolle von Arbeit zusammenführen und so die Beschreibung von gesellschaftlicher Arbeit, die er gut 15 Jahre später in den GRUNDLINIEN DER PHILOSOPHIE DES RECHTS (1821) geben wird, vorausweisend in ein bestimmtes Licht rücken. Ausdrücklich, d. h. begrifflich und inhaltlich, präsentiert Hegel seine Grundauffassung von der teleologischen Gerichtetheit von Arbeit; er buchstabiert die teleologische Bewegung, die Arbeit charakterisiert und produktiv macht, weiter aus, und zwar in ihrer gesellschaftlichen Situierung und dann deutlich auf ihre gesellschaftliche Wirkung hin. So kann Hegel das von Seiten der Arbeit und das von Seiten der Gesellschaft (einschließlich ihrer Subjekte) notwendige *Wie* gesellschaftlicher Arbeit zeigen. Insofern ist das Arbeitsverständnis der PHÄNOMENOLOGIE für mich zwar das interessanteste; für mein Untersuchungsziel produktiv wird es jedoch nur im Zusammenhang, d. h. als Moment der Entwicklung von Hegels Arbeitsverständnis.

Gewissermaßen wird hier das, was Andreas Arndt die *Arbeit des Geistes* genannt hatte, endgültig mit der tatsächlichen Arbeit zusammengebracht, nämlich – in der *Dialektik von Herr und Knecht* – auf einen gesellschaftlichen Rahmen zugeschnitten, in dem Arbeit dann gleichlaufend Entäusserung und Bildung bewirkt. Weil Hegel diese Rolle von Arbeit hier an bestimmte Bedingungen knüpft, wie die Tätigkeit zu ihrer Erfüllung verfasst sein muss, ist die in der PHÄNOMENOLOGIE gezeigte Arbeitsauffassung sehr aufschlussreich für ein heutiges Arbeitsverständnis, das anschlussfähig sein will für arbeitsorganisatorische Fragen.

Wo Hegel in der PHÄNOMENOLOGIE in der ausdrücklichen gesellschaftlichen Situierung von Arbeit eine schon ziemliche konkrete Beschreibung der hierfür notwendigen Verfasstheit bzw. Organisation von Arbeit liefert, rekuriert die gegenwärtige Rezeption von Hegels Arbeitsverständnis in erster Linie auf dasjenige, das sich aus der Überführung des Begriffs der PHÄNOMENOLOGIE zu dem der GRUNDLINIEN DER PHILOSOPHIE DES RECHTS ergibt. Tatsächlich aber kommt es Hegel in der PHÄNOMENOLOGIE nicht zuerst auf die gesellschaftliche Situierung von Arbeit an (diese wird er in den GRUNDLINIEN vervollständigen), sondern darauf, Arbeit als bewussten Bildungsprozess zu zeigen. In dieser gesellschaftlichen Situierung ist eine ganz bestimmte Verfassung von ihm ebenso relevant, die letztlich darauf zielt, dass Arbeit ihre

teleologische Bewegung gelingend vollziehen kann. Hegels Beschreibung verweist hier deutlich auf ein Arbeit notwendig zukommendes vermittelndes Moment das sich – angesichts von dessen Ziel und der gezeigten Rolle von Arbeit – als die schon gezeigte normative Dimension qualifizieren lässt.

So führt Hegel Arbeit im Kapitel über *Herrschaft und Knechtschaft* zunächst wieder im Vokabular seiner Teleologie ein: In der Tätigkeit erlange das Seyn *Gewissheit seiner selbst*, und zwar gerade deshalb, weil in Arbeit die Befriedigung des Triebs, der Arbeit als konkrete Tätigkeit in Gang gesetzt hatte, aufgeschoben wird und sich verändert, sodann auch die Zwecke des Subjekts. Arbeit ist der Ort dieses Bildungsprozesses; sie verschafft ihm gewissermaßen Raum und Zeit, weil sie Mittelbarkeit schafft, *als* Negation der Negation und *für* diese. Genau so, das sieht auch Maxi Berger, ist die zweckgerichtete Tätigkeit bei Hegel charakterisiert<sup>70</sup>; durch sie kommt „das arbeitende Bewußtsein [...] zur Anschauung des selbständigen Seyns, als seiner selbst“<sup>71</sup>. Wirklich „an und für sich“<sup>72</sup>, also über den Status eines einfachen *Fürsichseyns* hinweggekommen, wird das so hervorgebrachte Selbstbewusstsein aber erst durch seine *Verdopplung* im Anerkanntsein, wie Hegel sagt: Dass es sich eben nicht nur selbst als Selbst anerkennt, sondern auch als solches anerkannt wird.

Weil dem so ist, spielt die Charakterisierung von Arbeit als Entäusserung, die Hegel in Jena gefasst hatte, hier eine so große Rolle: Sie ist die Bewegung, durch die das Subjekt in seinem noch einfachen *Fürsichseyn* nach außen tritt und sich in Beziehungen wechselseitiger Anerkennung weiter zu bestimmen, d. h. zu verwirklichen sucht. In Hegels PHÄNOMENOLOGIE ist Anerkennung nun deutlich unbedingte Voraussetzung der vollständigen Bildung, die Arbeit leisten soll – also über das reine Fürsichsein hinweg zu wirklichem Selbstsein zu kommen, das sich, wie er später in den GRUNDLINIEN zeigen wird, in der bürgerlichen Gesellschaft als solches behaupten muss. Deshalb muss es sich mit seinen Objekten auseinandersetzen.

Was Hegel nun – für mein Untersuchungsziel richtungsweisend – verändert, ist seine Beschreibung des *Wie* dieser Auseinandersetzung, die auch deren notwendige Vollzugsbedingungen einschließt. Er formuliert das Wesen von Arbeit, ihre subjektive Teleologie, noch einmal anspruchsvoller; auch – da es ihm hier ausdrücklich um gesellschaftliche Arbeit geht – im Hinblick auf normative Ansprüche an Arbeit und Arbeitsgestaltung. Konkret geht es um die Fähigkeit von Arbeit, Notwendigkeit und Freiheit

---

<sup>70</sup> Vgl. Berger 2012, S. 67.

<sup>71</sup> PHÄ, S. 115.

<sup>72</sup> Ebd., S. 109

miteinander zu vermitteln und die ursprünglich unfreie<sup>73</sup> Arbeit für die Selbstverwirklichung des Subjekts produktiv zu machen.

Im Kapitel über *Herrschaft und Knechtschaft* erzählt Hegel gewissermaßen die innere und äußere Geschichte von Arbeit, wie er sie versteht – das Wie und Was ihrer besonderen Leistungsfähigkeit – anhand eines konkreten Beispiels und mit überraschender Pointe: Denn in einem Arbeitsverhältnis frei geworden ist am Ende eben nicht der Herr, sondern der Knecht. Ganz anders als noch im SYSTEM DER SITTlichkeit ist nun in der PHÄNOMENOLOGIE also gerade die Arbeit am ehesten zur Selbstverwirklichung angetan, die eine deutliche Vergegenständlichung ermöglicht, weil dem Subjekt die Objektivität und Allgemeinheit seiner Tätigkeit klarer vor Augen steht. Doch was bedeutet das genau?

Zum Ausgang seiner Überlegungen macht Hegel das Naturverhältnis von Herr und Knecht: Während sich der Knecht die Natur arbeitend unmittelbar zu Eigen macht, also ihm die *Dinge* als Objekte seiner Selbstbestimmung unmittelbar zugriffig sind, bezieht der Herr sich nur „mittelbar durch den Knecht auf das Ding“<sup>74</sup>. Dagegen: „der Knecht bezieht sich als Selbstbewußtseyn überhaupt, auf das Ding auch negativ und hebt es auf, aber es ist zugleich selbständig für ihn, und er kann darum durch sein Negieren nicht bis zur Vernichtung mit ihm fertig werden, oder er bearbeitet es nur“<sup>75</sup>. Diese Bearbeitung muss verstanden werden als Aneignung, die der Herr, der sich nur negierend, d. h. genießend – hier erhält Hegel seine Beschreibung aus dem SYSTEM DER SITTlichkeit aufrecht – auf das *Ding* bezieht, genau darum nicht gelingt. Wo der Knecht sich mit der *Selbstständigkeit des Dings* zusammenschloss, der Herr aber im Vorgang des *Genießens* nur mit dessen *Unselbstständigkeit*, kann sich nur der Knecht dieses fremde *Selbstseyn* für sein eigenes *Selbstseyn* zunutze machen. Demnach ist „[d]ie Wahrheit des selbständigen Bewußtseyns [...] das knechtische Bewußtseyn“<sup>76</sup>, weil dieses in der Auseinandersetzung mit einem fremden Bewusstsein „als in sich zurückgedrengtes Bewußtseyn in sich gehen, und zur wahren Selbstständigkeit sich umkehren“<sup>77</sup> wird.

Offenbar ist der Unterschied zu der Beschreibung im SYSTEM DER SITTlichkeit der, dass Hegel die Rolle des Zwecks als auslösendes Moment revidiert bzw. noch einmal neu formuliert: Zumindest begrifflich steht nun nicht mehr der Zweck im Vordergrund, sondern Aneignung, die wiederum stetig neue Zwecke hervorbringt. Nicht ausdrücklich, aber implizit und eingedenk von Hegels Teleologie wird die

---

<sup>73</sup> Die Arbeit ist unfrei, weil sie durch die Tradition vorgegeben und außerdem an Naturnotwendigkeiten gebunden ist. So zeigt Andreas Arndt, dass Hegel menschliche Arbeit mit dem antiken Mythos des gefesselten Prometheus in Verbindung bringt (vgl. Arndt 2001, S. 104). Vgl. VPR, S. 636 f.

<sup>74</sup> PHÄ, S. 113.

<sup>75</sup> Ebd.

<sup>76</sup> Ebd., S. 114.

<sup>77</sup> Ebd.

Unterschiedenheit von diesen hervorgebrachten Zwecken zum inneren Zweck des Subjekts hier ausschlaggebend: Während die Aneignung ständig neue Zwecke hervorbringt, bleibt der innere Zweck des Subjekts erhalten und – das ist entscheidend – in der Aneignung präsent; entsprechend formt er die hervorgebrachten Zwecke, aber in Wechselwirkung mit den Objekten, auf die sich die Aneignung ja auch bezieht. Mittel und Mitte dieser teleologischen Bewegung ist die Aneignung, die Arbeit ist. Sie kommt hier infrage, weil sie selber teleologisch verfasst ist.

Dass es Hegel hier um diesen inneren Zweck als Auslöser der teleologischen Bewegung des Subjekts zu sich selbst geht, wird dort verständlich, wo er die Selbstbestimmung als *Zurückgegen-in-sich-selbst* charakterisiert; als Bewusstmachen des eigenen Wesens. Hierauf ist gelingende Aneignung offenbar angewiesen; dieses Bewusstsein ist ihre Voraussetzung. Und zu diesem Bewusstsein gelangt das Subjekt tatsächlich auch wieder mittels Arbeit: Hegel ergänzt, dass der Knecht auch mit dem Herrn ein Objekt seiner Selbstbestimmung sich gegenüber findet: eines, das ihn „innerlich auf[...]löst“<sup>78</sup> und *leben* lässt und damit die knechtische Bewegung zu sich selbst verursacht: „Diese reine allgemeine Bewegung, das absolute flüssigwerden alles Bestehens ist aber das einfache Wesen des Selbstbewußtseyns, die absolute Negativität, das reine Fürsichseyn, das hiermit an diesem [dem knechtischen; WKD] Bewußtseyn ist“<sup>79</sup>. Es ist die Arbeit, durch die dieses bis auf seinen inneren Zweck *aufgelöste* Bewusstsein zu sich selbst kommt:

„Die Arbeit [...] ist gehemmte Begierde, aufgehaltenes Verschwinden, oder sie bildet. Die negative Beziehung auf den Gegenstand wird zur Form desselben, und zu einem bleibenden; weil eben dem arbeitenden der Gegenstand Selbstständigkeit hat. Diese negative Mitte oder das formirende Thun ist zugleich die Einzelheit oder das reine Fürsichseyn des Bewußtseyns, welches nun in der Arbeit außer es in das Element des Bleibens tritt; das arbeitende Bewußtseyn kommt also hierdurch zur Anschauung des selbstständigen Seyns, als seiner selbst“<sup>80</sup>.

Die Bewegung ist hier freilich dialektisch; ein Fortschreitendes Zerstören und Neuformieren, durch das das Subjekt sich aktiv als Bleibendes setzen kann. Hegel sagt ausdrücklich, dass Bildung auch den Akt des Bewusstwerdens dieser Bildung enthält<sup>81</sup>; so findet das Subjekt seinen *eigenen Sinn* in Arbeit, weil

---

<sup>78</sup> Ebd.

<sup>79</sup> Ebd. Hegel scheint es hier und an anderer Stelle sehr wichtig zu sein, dass das Subjekt am Ausgang seiner Selbstbestimmung wirklich in sein Innerstes zurückgedrängt und seiner drohenden Vernichtung gewahr wird; nur dann würde das Negative Teil seines Wesens („[...] seine Substanz [...] von ihm [...] durch und durch angesteckt“ [PHÄ, S. 115]), sodann erst die Momente des immanenten Widerspruchs, der die dialektische, formierende Bewegung auslöst, vollständig. Das Subjekt müsse „absolute Furcht“, nicht bloß „einige Angst ausgestanden“ (ebd.) haben, um wirklich zu sich selbst zu kommen: „Indem nicht alle Erfüllungen seines natürlichen Bewußtseyns wankend geworden, gehört es an sich noch bestimmtem Seyn an; der eigne Sinn ist Eigensinn, eine Freyheit, welche noch innerhalb der Knechtschaft stehen bleibt. So wenig ihm die reine Form zum Wesen werden kann, so wenig ist sie, als Ausbreitung über das einzelne betrachtet, allgemeines Bilden, absoluter Begriff, sondern eine Geschicklichkeit, welche nur über einiges, nicht über die allgemeine Macht und das ganze gegenständliche Wesen mächtig ist“ (ebd., S. 115 f.).

<sup>80</sup> PHÄ, S. 115.

<sup>81</sup> Vgl. ebd.

es diese ausgehend von seinem inneren Zweck mit seinem eigenen Sinn auflädt.<sup>82</sup> Damit sich in Arbeit diese Reflexion des Subjekts auf sich selbst vollziehen kann, muss sie Momente von Notwendigkeit und Freiheit – oder *Furcht* bzw. *Dienen* und *Bildung*, wie Hegel sagt – bergend verfasst sein, und zwar so, dass diese sich auf einen allgemeinen Zusammenhang beziehen. Hegel formuliert: „Es sind zu dieser Reflexion die beyden Momente, der Furcht und des Dienstes überhaupt, so wie des Bildens nothwendig, und zugleich beyde auf eine allgemeine Weise“<sup>83</sup>. Wichtig ist Hegel hier offenbar, dass sich die Reflexion zwar subjektiv, aber allgemein vollzieht, außerdem bewusst; dass sie also nicht nur formell ist, sondern wirklich. Diesen Status erhält sie dann, wenn sie Bildung ist; unter der Bedingung eines Bewusstseins, das zwar „für es selbst“<sup>84</sup>, aber eben nicht „nur ein eitler eigener Sinn“<sup>85</sup> ist; dessen Formation als Reflexion sich nach innen und nach außen gerichtet vollzieht.

Hegel beschreibt Arbeit hier schon ziemlich konkret; als Bildungsprozess, der sich auf die Natur und auf das Subjekt bezieht, d. h. in dem beide ergriffen und (neu) formiert werden. Entscheidend ist, dass diese Bezüge auch in sich eng verknüpft sind: Dass das Subjekt in Arbeit gezwungen ist, gerade weil sie alleinige Praxis der Überlebenssicherung und Bedürfnisbefriedigung ist und dabei in verschiedener Hinsicht naturabhängig (sowohl von der äußeren Natur, als auch von der Natur des Subjekts) *und* allgemein, d. h. in einem Zusammenhang eigener und fremder Bedürfnisse stehend, sich seines *Eigensinns* zu entledigen und sich zu *entäußern*, d. h. seinen inneren Zweck am Äußeren eben nicht nur deutlich, sondern *real* zu machen; sich selbst zu *realisieren*. Das Subjekt formt Objekte seinem inneren Zweck entsprechend und wird wiederum durch diese geformt, aber immer nur bis an die Grenzen seines inneren Zwecks. Sein und das fremde Fürsichsein sowie die Momente und Bedingungen der sich vollziehenden Reflexion kann das Subjekt dabei nur wahrnehmen, wenn sich diese Aneignung bewusst vollzieht. Das setzt eben auch voraus, dass diese Rolle von Arbeit bewusst ist.<sup>86</sup>

Mit dieser Forderung bekräftigt Hegel, dass er sein Arbeitsverständnis in der PHÄNOMENOLOGIE auf eine sehr anspruchs- und gehaltvolle Stufe gehoben hat. Genau das macht es für mein Untersuchungsziel interessant:

---

<sup>82</sup> Vgl. ebd.

<sup>83</sup> Ebd.

<sup>84</sup> Ebd.

<sup>85</sup> Ebd.

<sup>86</sup> Das zeigt so auch Maxi Berger. Vgl. Berger 2012, S. 180 f.

*Erstens* gelingt es Hegel hier, die besondere innere Beschaffenheit von Arbeit in ihrer gesellschaftlichen Situierung zumindest theoretisch zur Geltung kommen zu lassen; damit bahnt er das Bild von Arbeit als gesellschaftlicher Institution an, das er in den GRUNDLINIEN zeichnen wird.

*Zweitens* bekräftigt er seine Auffassung der Jenaer Zeit, dass Arbeit ihre Rolle erst ganz in der Gesellschaft entfalten kann, indem er ihre Verwirklichung an ein Übergehen in Allgemeinheit und Verhältnisse wechselseitiger Anerkennung knüpft. Das ist aber nur der Rahmen der Verwirklichung, aus dem sich dann Forderungen von Arbeitsorganisation ergeben können.

*Drittens* macht Hegel hier das *Wie* von Arbeit stark: Ihre Rolle für die Selbstbestimmung des Subjekts.

*Viertens* wird gerade hierin die subjektive Teleologie von Arbeit, wird ihr Wesen erkennbar: Arbeit ist so verfasst, dass das Subjekt in ihr und an ihr seine inneren Bedingungen – sein Fürsichsein – entdeckt; in dem Sinne, dass es sie – in dieser Reihenfolge – entkleidet und sich ihrer bewusst wird. Das Subjekt entdeckt sie im Moment der Negation durch ein Äußeres und bringt sie in selbstverteidigender Absicht gegen dieses zur Geltung; gleichzeitig übernimmt es Zwecke von außen. Die selbstbestimmende Bewegung bleibt eine dialektische, der aber tatkräftig eine teleologische vorausgeht: die Entwicklung von Zwecken, die sich schließlich dialektisch aneinander abgleichen. Wo erster Zweck der innere Zweck des Subjekts war, der sich schließlich am äußeren bestimmt und somit verwirklicht, ist diese Bewegung subjektive Teleologie, die Arbeit als wesentlich zuerkannt werden kann.

#### 4.4 GRUNDLINIEN DER PHILOSOPHIE DES RECHTS (1821)

Als „Boden der Vermittlung“<sup>87</sup>, wo also Arbeit ihr teleologisches Wesen entfalten kann, zeigt Hegel in den GRUNDLINIEN DER PHILOSOPHIE DES RECHTS (1821) nun die bürgerliche Gesellschaft. Ihr Grundprinzip – als ebenjene Vermittlung – ist der Erwerb. Erwerbsarbeit ist die dafür zur Verfügung stehende Tätigkeit, mittels der sich die Vermittlung vollzieht, als wechselseitiges „Für-sich-tätig-Sein und [...] Für-andere-tätig-Sein“<sup>88</sup>. Als das erste von drei Momenten der bürgerlichen Gesellschaft nennt Hegel „[d]ie Vermittlung des Bedürfnisses und die Befriedigung des Einzelnen durch seine Arbeit und durch

---

<sup>87</sup> Zitiert nach: Ruda 2011, S. 33.

<sup>88</sup> Schmidt am Busch 2002, S. 143. Vgl. auch GL, § 245: Hier nennt Hegel ausdrücklich die durch Arbeit vermittelte Substanzsicherung das Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft.

die Arbeit und Befriedigung der Bedürfnisse Aller Uebrigen“<sup>89</sup>. Insofern ist die bürgerliche Gesellschaft ein *nicht statisches* (Charles Taylor) „System der Bedürfnisse“<sup>90</sup> und Arbeit die dafür zur Verfügung stehende Problemlösungsinstanz.

So, wie Hegel Arbeit bislang beschrieben hatte, kommt sie dafür zweifelsohne infrage; in der bürgerlichen Gesellschaft findet Arbeit nun den Ort ihrer Geltung, sofern die bürgerliche Gesellschaft entsprechend – d. h. sittlich – verfasst ist. Hier vervollständigt sich nun also der Bogen von Hegels Krisenverständnis, der über die Beschreibung der bürgerlichen Gesellschaft nun zurückführen soll auf ein Verständnis von Arbeit, das in dieser Gesellschaft gemäß den Anforderungen, die diese an Arbeit stellt, und gemäß den Anforderungen, die Arbeit übereinstimmend mit ihrem Wesen an die bürgerliche Gesellschaft stellt, gültig ist. Die Beschreibung der bürgerlichen Gesellschaft ist hier also zwar wichtig, jedoch angesichts meines Untersuchungsgegenstands zweitrangig. Deshalb will ich mich hier auf Hegels Aussagen konzentrieren, die Schlüsse ermöglichen auf das Wesen von Arbeit und die angesichts dessen notwendige Verfassung der bürgerlichen Gesellschaft.<sup>91</sup>

Über Arbeit schreibt Hegel zunächst wieder, dass sie der Bedürfnisbefriedigung dient, und zwar in der (Um)Formung der Natur<sup>92</sup>, worüber vermittelt Arbeit dann der theoretischen und praktischen Bildung diene.<sup>93</sup> Wo Hegel nun aber eine Beschreibung von Arbeit finden will, die Geltung hat in der bürgerlichen Gesellschaft, muss er die Besonderheit der bürgerlichen Gesellschaft aufnehmen bzw. kann sie sich in einem anspruchsvolleren Arbeitsverständnis zunutze machen. Nämlich, wie Charles Taylor erkennt: Dass die Menschen hier Subjekte sind, „die individuelle Zwecke verfolgen; sie beziehen sich durch diese individuellen Zwecke aufeinander, deren Erfüllung eine soziale Kooperation einfordert“<sup>94</sup>. In diesem Austausch, in dieser Wechselseitigkeit, so schreibt Taylor weiter, könnten sie die „Bedürfnisse [...] unbegrenzt vervielfältigen. Aber indem sie das tun, erzwingen sie eine noch intensivere soziale Kooperation“<sup>95</sup>.

Hegel bringt hier die Arbeitsteilung ins Spiel, durch die Arbeit *allgemein* und *objectiv* werde.<sup>96</sup> Das heißt: Indem das Subjekt seine Abhängigkeit von der Arbeit anderer erkennt, „schlägt die subjective

---

<sup>89</sup> Ebd., § 188.

<sup>90</sup> GL, § 188.

<sup>91</sup> Entsprechend verkürze ich Hegels anspruchsvolle Beschreibung der bürgerlichen Gesellschaft hier wissend drastisch, aber meinem Untersuchungsgegenstand angemessen.

<sup>92</sup> Vgl. GL, § 196.

<sup>93</sup> Vgl. ebd., § 197.

<sup>94</sup> Taylor 1994, S. 567.

<sup>95</sup> Ebd.

<sup>96</sup> Vgl. GL, § 198. Hegel nennt dies die „Abstraction des Producirens“. Er geht wie die Nationalökonominnen davon aus, dass mit einer arbeitsteiligen Organisationsform der meiste Gewinn zu erzielen sei (vgl. § 243). Darüber hinaus prophezeit er, dass

Selbstsucht in den Beytrag zur Befriedigung der Bedürfnisse Aller anderen um“<sup>97</sup>. Diese Form der Arbeit als wechselseitiges Füreinanderproduzieren nennt Hegel ausdrücklich die „Vermittlung des Besondern durch das Allgemeine als dialektische Bewegung“<sup>98</sup>: Wieder vollzieht sich eine teleologische, d. h. negierende und formierende Bewegung, die innere und äußere Bedingungen und Ansprüche – hier: die des Subjekts mit denen der anderen Subjekte im Rahmen der bürgerlichen Gesellschaft – miteinander vermittelt. Hervorgebracht bzw. geformt wird hier erstens die bürgerliche Gesellschaft in ihrer besonderen Form<sup>99</sup> als sittliche Verfassung, deren Grundprinzip wie gezeigt diese wechselseitige Form des Erwerbs, das Füreinanderproduzieren, ist, und zweitens das selbstbewusste Subjekt als nun Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft und dann Teil dieser für sie charakteristischen besonderen Form sozialer Kooperation – und zwar durch die Vermittlungsleistung von Arbeit, die im Zuge dessen die Notwendigkeit dieser Vermittlungsleistung präsent macht, sodann die Notwendigkeit einer bestimmten Verfassung der bürgerlichen Gesellschaft. Unbedingte Voraussetzung sind hier für Hegel weiterhin Verhältnisse wechselseitiger Anerkennung; das macht er deutlich, wenn er über die Rolle der Korporationen spricht und den Begriff der *Ehre* einführt: Diese komme der einzelnen Person erst zu durch ihr Anerkanntsein und dann durch die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Stand.<sup>100</sup> Dieses „Streben nach sozialer Anerkennung“<sup>101</sup> ist bei Hegel, wie Hans-Christoph Schmidt am Busch zeigt, auch die „Sucht des Erwerbs“<sup>102</sup>. Nur, wer als Zugehöriger eines Standes *anerkannt* ist, ist in Hegels System Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft<sup>103</sup>, das zeigt auch Frank Ruda<sup>104</sup> in seiner Untersuchung der Rolle des *Pöbels* bei Hegel als derjenigen Person bzw. derjenigen Gruppe, dem gerade dies eben nicht zukommt.

Mit dem Pöbel schreibt Hegel seinem Konzept der bürgerlichen Gesellschaft ausdrücklich jenen „*normative[n] Maßstab* eines erfüllten bürgerlichen Lebens ein“<sup>105</sup>, der schon zwischen den Zeilen der PHÄNOMENOLOGIE herauszulesen war. Möglicherweise lässt sich dieser auf die Beschreibung der Krise der Arbeitsgesellschaft anwenden. Und tatsächlich drückt sich für Hegel am Pöbel das Versagen bzw. Vergehen der bürgerlichen Gesellschaft an ihrem eigenen Prinzip aus: die durch Arbeit vermittelte Substanzsicherung, getragen durch das „Gefühl[...] ihrer Individuen von ihrer Selbstständigkeit und

---

Arbeitsteilung die Arbeit zunehmend *mechanisiere* und sie irgendwann schließlich so verfasst sei, „daß der Mensch davon wegtreten und an seine Stelle die Maschine eintreten lassen kann“. Ebd.

<sup>97</sup> Ebd., § 199.

<sup>98</sup> Ebd.

<sup>99</sup> Hegel zeigt, dass Unterschiede notwendig sind und auch durch Arbeit hervorgebracht werden. Vgl. ebd., § 200 und § 201.

<sup>100</sup> Vgl. ebd., § 253 und Anm.

<sup>101</sup> Schmidt am Busch 2002, S. 144.

<sup>102</sup> GL, § 247.

<sup>103</sup> Vgl. GL. Zus. zu § 207: „Darunter, daß der Mensch *etwas* sein müsse, verstehen wir, daß er einem bestimmten Stande angehöre; denn dies etwas will sagen, daß er alsdann etwas Substantielles ist. Ein Mensch, ohne Stand ist eine bloße Privatperson und steht nicht in wirklicher Allgemeinheit“.

<sup>104</sup> Vgl. Ruda 2011.

<sup>105</sup> Schmidt am Busch 2002, S. 145.



Ehre“<sup>106</sup>. Der Pöbel offenbart den immanenten Widerspruch der bürgerlichen Gesellschaft, nämlich: eine andere Verfassung nötig zu haben als die gegenwärtig gültige, sodass sie sich nicht mehr ihrer eigentlich notwendigen Verfassung entsprechend fortentwickeln kann. Der Pöbel hat das „Gefühl[...] des Rechts, der Rechtlichkeit und der Ehre, durch eigne Tätigkeit und Arbeit zu bestehen“<sup>107</sup> nicht, oder – weil er eben nicht daran partizipieren kann – nicht mehr: „Somit entsteht im Pöbel das Böse, daß er die Ehre nicht hat, seine Subsistenz durch seine Arbeit zu finden, und doch seine Subsistenz zu finden als sein Recht anspricht“<sup>108</sup>. In der bürgerlichen Gesellschaft ist der Pöbel „Privation“: „Atomisierung, Entfremdung, Entbindung, Desintegration“<sup>109</sup>, weil er eben nicht am über Arbeit und Anerkennung vermittelten System der Bedürfnisse partizipiert; deshalb kann er hier nicht zu *Selbstständigkeit und Ehre* gelangen. Dabei betont Hegel: „Die Armut an sich macht keinen zum Pöbel“<sup>110</sup>; auch Reiche können diese Einsicht nicht besitzen. Jedoch markiert sich am armen Pöbel, der sich dieser Einsicht eben nicht freiwillig verweigert, sondern den die (gegenwärtigen) Bedingungen der bürgerlichen Gesellschaft in diese Lage gebracht haben, zweifelsohne, wie Schmidt am Busch sagt, ein Verstoß gegen das Grundprinzip der bürgerlichen Gesellschaft: „Die Prekarität ihrer Erwerbslage [...] beraubt diese Personen ,der geistigen Vorteile der bürgerlichen Gesellschaft‘“<sup>111</sup>, nämlich der „Möglichkeit der Ausbildung und gesellschaftlichen Anerkennung einer selbstbestimmten Lebensweise“<sup>112</sup>.

Hegel entwickelt hier also aus der Beschreibung der bürgerlichen Gesellschaft einen normativen Maßstab zur Bewertung ihrer Verfassung, der eben nicht von außen an sie herangetragen wird: das Prinzip der bürgerlichen Ehre<sup>113</sup>. An ihr ist der Zustand der bürgerlichen Gesellschaft als Arbeitsgesellschaft – deren Organisation nach Arbeit hier oberflächlich betrachtet Mittel von Subsistenzsicherung und gesellschaftlicher Integration ist – genau dann und genau deshalb kritisierbar, sofern gerade das in ihr nicht mehr unverbrüchlich ist. Hegel formuliert hier sein Arbeitsverständnis noch einmal anspruchsvoller und anschlussfähig für Gesellschaftskritik. Als Moment der bürgerlichen Gesellschaft, die bekanntlich auf Sittlichkeit hin organisiert ist, beauftragt er Arbeit mit der Realisierung von Sittlichkeit und zeigt, dass sich diese mittels Arbeit herstellen lässt und wie Arbeit dafür situiert sein müsse, nämlich so, dass der einzelnen Person dadurch „Selbstständigkeit und Ehre“<sup>114</sup> zukomme. Dabei hat Arbeit gleich mehrere Aufgaben zu erfüllen, die die Herstellung sittlicher Verhältnisse, aber – und das ist das Entscheidende – auch deren Vorlauf, die Genese von Arbeit selbst in ihrer Rolle,

---

<sup>106</sup> GL, § 245.

<sup>107</sup> Ebd., § 244.

<sup>108</sup> Ebd. Zus. zu § 244.

<sup>109</sup> Ruda 2011, S. 68.

<sup>110</sup> GL. Zus. zu § 244.

<sup>111</sup> Schmidt am Busch 2011, S. 146.

<sup>112</sup> Ebd.

<sup>113</sup> Vgl. ebd.

<sup>114</sup> Ebd., § 245.

umfassen. Das meint insbesondere, dass und wie das Wesen von Arbeit als subjektive Teleologie zur Geltung kommt, denn nur dann kann Arbeit ihre Rolle in der bürgerlichen Gesellschaft einnehmen.

In der PHÄNOMENOLOGIE hatte Hegel gezeigt, dass das Subjekt durch Arbeit zu Selbstbewusstsein kommt; dieses Selbstbewusstsein ist nun in den Grundlinien die Voraussetzung für Ehre und dann für Sittlichkeit: Hegel sagt ausdrücklich, dass Sittlichkeit „ihre Wirklichkeit“<sup>115</sup> erst durch das „Wissen, Wollen, und [...] Handeln“<sup>116</sup> des Selbstbewusstseins erlangt. Wo Sittlichkeit dadurch „zu ihrem Rechte und dieses zu seinem Gelten“<sup>117</sup> kommt, dass „die Eigenwilligkeit und das eigene Gewissen des Einzelnen [...] verschwunden [sind; WKD], indem der sittliche Charakter das [...] Allgemeine als seinen bewegenden Zweck weiß“<sup>118</sup>, ist Arbeit, die hier wie gezeigt charakterisiert ist, dass hier „subjective Selbstsucht in den Beytrag zur Befriedigung der Bedürfnisse Aller anderen“<sup>119</sup> umschlägt, genau die Praxis, an der sich das vollzieht.

In den GRUNDLINIEN hat Arbeit nun ganz ausdrücklich eine gesellschaftsbildende Funktion, die ihre subjektbildende (hin auf die Selbstbestimmung des Subjekts) aber notwendig beinhaltet. Im Hinblick auf ein Arbeitsverständnis, das in der Arbeitsgesellschaft gültig sein soll, ist aufschlussreich, wie Hegel die Rolle von Arbeit in der bürgerlichen Gesellschaft beschreibt und wie die übrigen Inhalte seines Arbeitsverständnis damit in Beziehung zu setzen sind; deshalb ist das der GRUNDLINIEN in dieser Hinsicht besonders anschlussfähig. Bei Hegel sind „[g]esellschaftliche Arbeitsteilung und marktwirtschaftlicher ‚Tausch‘ [...] Charakteristika der bürgerlichen Gesellschaft“; sie ist ein „System der Bedürfnisse“<sup>120</sup> und dann des Erwerbs, das aber so gestaltet sein muss, dass die Individuen hier Arbeits- als Anerkennungsverhältnisse vorfinden, in denen sie zu *Selbstständigkeit und Ehre* gelangen können. Die bürgerliche Gesellschaft muss sich daran messen lassen, wie es ihr gelingt, Verhältnisse herzustellen, in denen die Individuen zu Selbstständigkeit und Ehre kommen können. Weil dies nach Hegel nur durch Arbeit als Grundlage der Partizipation an der bürgerlichen Gesellschaft möglich ist, geht es hier um normative Ansprüche an das Wie von Arbeitsgestaltung.

---

<sup>115</sup> Ebd., § 142.

<sup>116</sup> Ebd.

<sup>117</sup> Ebd., § 152.

<sup>118</sup> Ebd.

<sup>119</sup> Ebd., § 199.

<sup>120</sup> Ebd., § 188.

## 5. Zusammenfassung und Ausblick: Grundzüge und Erträge von Hegels Arbeitsverständnis für die Aktualisierung des moralischen Werts von Arbeit

Nach der Rekonstruktion von Hegels Arbeitsverständnis vor dem Hintergrund von Andreas Arndts These des Wesens von Arbeit als subjektive Teleologie lässt sich die vorläufige Beschreibung von Arbeit, die ich aus der Beschreibung der Krise der Arbeitsgesellschaft im Lichte von Hegels Krisenverständnis gewonnen hatte, nun weiter bekräftigen und ausarbeiten.

Arbeit ist bei Hegel tatsächlich teleologisch und subjektbezüglich gefasst; sie bestimmt sich über die Verwirklichung von Zwecken und dient ausdrücklich der Selbstbestimmung der Subjekte. So fasst Hegel sein Verständnis gesellschaftlicher Arbeit: als Mittel und Ort des teleologischen Reflexions- und Selbstbestimmungsprozesses des Subjekts und schließlich der Gesellschaft.

Hegel begründet hier exakt die rekursive Perspektive, die ich zur Fassung eines Arbeitsverständnisses, das gültig ist für den krisenhaften Zustand der Arbeitsgesellschaft, als unabweisbar gezeigt hatte: Das jeweils aneignungsrelevante Narrativ von Arbeit beeinflusst deren gesellschaftliche Funktion und Rolle bzw. Leistungsfähigkeit; umgekehrt wandeln die gegenwärtige Rolle und Leistungsfähigkeit von Arbeit das Narrativ. Damit beides gelingend, d. h. entsprechend einer sittlichen Verfassung von Institution und dann von Gesellschaft ablaufen kann, benötigt beides einen Bezugspunkt, der sich nach Hegel nun als das Wesen von Arbeit zeigen lässt. Als Art des Bezugs hatte sich Aneignung bekräftigt und die normative Dimension von Arbeit konnte sich weiter als Moment der Vermittlung der Bedingungen gelingender Aneignung von Arbeit entsprechend ihres Wesens und ihrer Rolle in der Arbeitsgesellschaft behaupten.

Um diese Perspektive in ein kritisches Arbeitsverständnis zu überführen, müssen die getroffenen Aussagen über die formale und inhaltliche Gestalt und dann Leistungsfähigkeit von Arbeit zusammengeführt und ergänzt werden.

Im SYSTEM DER SITTlichkeit zeigt Hegel, wie die teleologische Bewegung durch den Aufschub der Bedürfnisbefriedigung in Gang gesetzt und gehalten wird. Als dauernde Vergegenwärtigung und Formung des Zwecks ist sie notwendig und charakteristisch; nur so sind Selbst- und Weltbestimmung hier möglich. Das gelingt ihr aber nur unter bestimmten und zudem gesellschaftlichen Bedingungen; Arbeit, die der Selbstbestimmung des Subjekts dient, ist bei Hegel immer gesellschaftliche Arbeit. Verbindlich wird dies mit der JENAER REALPHILOSOPHIE, wo Hegel außerdem hinzufügt, dass die

teleologische Bewegung erst durch die Anerkennung vollständig wird. Im Rahmen der teleologischen Bewegung, die Arbeit ist, muss Anerkennung beschrieben werden als *Erkennen* des eigenen Zwecks *an* einem anderen Zweck, d. h. durch andere Subjekte und an Objekten. Demnach geht der Anerkennung des Subjekts notwendig dessen Entäußerung voraus, wobei diese durch jene erst vollständig wird. Wo sich das Subjekt mittels Arbeit entäußert und schließlich anerkannt werden muss, um sich selbst zu bestimmen, ist ein gesellschaftlicher Rahmen aufgezogen, in dem Arbeit als anerkennungsfähige Entäußerung exklusiv, aber nur unter bestimmten Bedingungen selbst- und gesellschaftsbestimmende Kraft besitzt. Gerade in ihrer gesellschaftlichen Situierung – das zeigt Hegel in der PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES – kommt das Wesen von Arbeit als subjektive Teleologie zu Geltung und Wirksamkeit: Das Subjekt entdeckt sich in dem Moment selbst, da es sich mittels Arbeit in einem gesellschaftlichen Rahmen entäußert und anerkannt wird; seine inneren Zwecke mit äußeren (fremden) Zwecken abgleichen und an diesen verwirklichen bzw. entwickeln kann. Am Beispiel von *Herrschaft und Knechtschaft* macht Hegel deutlich, dass allein das durch ein anderes Selbstbewusstsein in sich zurückgedrängte Bewusstsein so zu sich selbst finden kann, dass es zu wahrer Selbstständigkeit gelangt. Schließlich zeigt er in den GRUNDLINIEN DER PHILOSOPHIE DES RECHTS, dass die Geltung von Arbeit als anerkennungsfähige Entäußerung eine bestimmte Verfassung der bürgerlichen Gesellschaft voraussetzt, dass aber auch umgekehrt Arbeit bestimmt verfasst sein muss, um einen sittlichen Zustand der bürgerlichen Gesellschaft zu ermöglichen. So sind hier die subjekt- und die gesellschaftsbildende Funktion von Arbeit eng aneinander und gleichzeitig gebunden an eine bestimmte Verfassung sowie Rahmung von Arbeit, wobei hier, weil es um gesellschaftliche Arbeit geht, alles der Aneignung unterliegt bzw. aus ihr folgt. Als Brennpunkt bekräftigt sich also weiter das Verständnis von Arbeit, das zur Rolle oder Funktion von Arbeit in einem rekursiven Verhältnis steht.

Immerhin lässt sich nach Hegel ein Teil dieses Verhältnisses vorläufig überzeugend aufklären: Er bestimmt die Rolle von gesellschaftlicher Arbeit so, dass sie als anerkennungsfähige Entäußerung im Rahmen der bürgerlichen Gesellschaft der Selbstbestimmung und schließlich Selbstverwirklichung des Subjekts dient. Diese vollzieht sich notwendig an Objekten und lässt sich deshalb als Aneignung verstehen, die den inneren Zweck des tätigen Subjekts angesichts äußerer (ihm fremder) Zwecke präsent hält. Hierfür ist Arbeit Mittel zum Zweck; sie setzt als teleologische Bewegung den Zweck des Subjekts fort, *entwickelt* und vergegenwärtigt ihn; sie birgt und bewirkt das Fortschreiten des subjektiven Zweckes und vermittelt so die transformative Bewegung des Subjekts zu sich selbst. Gleichzeitig vermittelt und bewirkt sie Verhältnisse wechselseitiger Anerkennung, in denen allein sich das Subjekt (in Abgrenzung zu anderen Subjekten und Objekten) bestimmen kann. So hat Arbeit hier eine Doppelrolle: Sie ist Mittel zum Zweck der Selbstverwirklichung des Subjekts und der Schaffung der Verhältnisse, in denen diese Selbstverwirklichung möglich ist.

Auf diesem Wege offen ist weiterhin die Frage nach dem Charakteristikum von Arbeit, das sie in diese Doppelrolle versetzt und ihr Wesen subjektiver Teleologie bewirkt. Auch hierzu lässt sich nun – allerdings auf Umwegen – einiges mehr sagen. Der Einstieg ist wieder Hegels Beschreibung der Rolle von Arbeit in der bürgerlichen Gesellschaft. Hier – gemäß den Anforderungen einer sittlichen Verfassung – muss sich die teleologische Bewegung, die Arbeit birgt und bewirkt, gelingend vollziehen; gelingende Aneignung von Arbeit ist nichts anderes als ein gelingender Vollzug ihres Wesens subjektiver Teleologie. Bei Hegel bekräftigt sich diese Forderung dadurch, dass er Subsistenzsicherung durch Arbeit zum Grundprinzip der bürgerlichen Gesellschaft erklärt und sodann zum gesellschaftlichen Integrationsmechanismus. Beides trifft (zumindest dem Anspruch nach) auf die moderne Arbeitsgesellschaft zu; so kann auf dieses Grundprinzip auch hier verwiesen werden. Hegel kommt in seiner Beschreibung bzw. seinem Anspruch, die bürgerliche Gesellschaft möge sittlich verfasst sein, um ein Arbeitsverständnis, das dieser Forderung entspricht, theoretisch nicht herum, gerade weil er sie zum Grundprinzip erklärt. Mithin muss dieses Arbeitsverständnis ein funktionales in genau diese Richtung sein; das war auch nach seinem Krisenverständnis deutlich geworden. Denn: Arbeit hat bei Hegel – das hat die Auseinandersetzung mit dem Arbeitsverständnis der GRUNDLINIEN bekräftigt – eine doppelte Funktion und rekursive Konstitution: Erstens als teleologische Bewegung die Selbstbestimmung des Subjekts zu bergen und zweitens Verhältnisse herzustellen, unter denen diese Selbstbestimmung möglich ist. Voraussetzung ist ein Verständnis von ihr, das diese Funktion und Konstitution aktualisiert, weil es gerade auch die Funktionsbedingungen von Arbeit beinhaltet. Hegel beschreibt Arbeit so, dass sich die Funktion von Arbeit aus dem ergibt, was Arbeit selber ist, d. h. auch, wie sie im Inneren verfasst ist und ihre Funktion ihr sodann zukommt, aber in Wechselwirkung mit den Bedingungen und Anforderungen des gesellschaftlichen Rahmens, in dem sie als Institution agiert. Was Arbeit in der Arbeitsgesellschaft ist, lässt sich dann nicht mehr teleologisch fassen, sondern muss dialektisch gefasst sein: Nicht als Zweckverwirklichung, sondern als Werden durch Transformation, wobei dieses Werden auf Seiten von Arbeit als Subjekt in diesem Prozess die besondere Subjektivität von Arbeit beinhalten muss: ihr teleologisches Wesen als Zweck-Mittel-Verwirklichung. Das vollzieht sich in Aneignung.

Das Arbeitsverständnis, das sich hiernach als notwendig erklärt, ist ein ziemlich anspruchsvolles, doch entspricht es dem, das sich aus der Beschreibung der Krise der Arbeitsgesellschaft bereits formal ergeben hatte. Auch hier lenkten die Probleme den Blick auf Arbeit *an sich*; auf ihre inneren Bedingungen als Funktionsbedingung einer ganz bestimmten Geltung in der Arbeitsgesellschaft. Schon hier hatte sich gezeigt, dass das, was Arbeit ist, sich aus einem Aneignungsprozess ergibt, in dem die Bedingungen von Arbeit und die der Arbeitsgesellschaft aneinander zur Raison zu bringen sind. Als Moment der Vermittlung hatte ich dort die normative Dimension von Arbeit gezeigt, die die inneren

Anforderungen von Arbeit mit den äußeren an sie so abgleicht, dass Arbeit Institution einer sittlich verfassten bürgerlichen Gesellschaft sein kann. Insofern birgt die normative Dimension die inneren und äußeren Funktionsbedingungen von Arbeit.

Nach der Beschreibung des Wesens von Arbeit als subjektiv teleologisch lässt sich diese normative Dimension von Arbeit, mithin ihr normativer Gehalt, nun genauer qualifizieren:

Sie bringt die inneren Bedingungen, den Zweck von Arbeit zu Geltung und zu Anerkennung, wodurch die Institution im Aneignungsprozess schließlich geformt wird. D. h.: Sie hält diesen Zweck in der Aneignung von Arbeit, also angesichts der Anträge an sie sowie unter sich verändernden gesellschaftlichen Bedingungen, präsent. Dann ist die Anerkennung dieses Zwecks Bedingung gelingender Aneignung von Arbeit; mithin muss ein aneignungsfähiges Arbeitsverständnis eingedenk dieses Zwecks formuliert werden. Zur Erinnerung: Der in Rede stehende Zweck von Arbeit ist, Mittel zum Zweck der Selbstverwirklichung der Subjekte sowie Schaffung von Verhältnissen gelingender Anerkennung zu sein, unter denen (nach Hegel ausschließlich) die Selbstverwirklichung dann möglich ist.

Mit der Beschreibung des Wesens von Arbeit als subjektive Teleologie ist nun die Beschreibung des Wie der Formung der normativen Dimension von Arbeit möglich ; und es ist möglich zu zeigen, dass der moralische Wert von Arbeit, der sich aus dieser normative Dimension speist, die die inneren und äußeren Bedingungen von Arbeit miteinander vermittelt, Kern eines Arbeitsverständnisses sein muss. Gerade bei Hegel ergibt sich die Geltung von Arbeit nämlich aus einem Wie von Arbeit – und die Erfüllung dieses Wie geht der Geltung von Arbeit voraus. Die Geltung von Arbeit ergibt sich aus ihrem teleologischen Wesen der Zweck-Mittel-Verwirklichung. Im Vergleich zu der nach Hegel möglichen Rekonstruktion gesellschaftlicher Krisen ist nun also vor seinem Arbeitsverständnis eine inhaltlich reifere Perspektive auf die normative Dimension von Arbeit möglich:

Das Wesen von Arbeit ist subjektive Teleologie: sie birgt den Selbstbestimmungsprozess des Subjekts sowie den Prozess ihrer eigenen Formung hin auf die Verwirklichung subjektiver Zwecke. Das eröffnet eine Perspektive auf die Funktionsbedingungen von Arbeit. Obwohl das Wesen von Arbeit die subjektive Teleologie ist, ist sie selber nicht teleologisch, weil sie als Mittel zum Zweck strenggenommen keinen immanenten Zweck hat, mithin wird sie nicht durch die Verwirklichung eines immanenten Zwecks bestimmt, weil ihr Zweck ein *vermittelter* ist. Wonach Arbeit sich bestimmen lässt, kann sich deshalb aus ihrer Rolle als Mittel zum Zweck ergeben. Dies auszuarbeiten muss ich Hegels LOGIK heranziehen und kurz einen Aspekt seiner Ideenlogik einführen.

Denn: Einer solchen, auf fremde Zwecke und schließlich auf Bedingungen der Praxis bezugnehmenden Beschreibung von Arbeit kommt man bei Hegel näher mit seiner Auffassung der *Idee*; sie ist die dem *Begriff* logisch folgende Reflexionsstufe, auf der das ursprüngliche Sein zum *Dasein* geworden ist, d. h. in Wechselwirkung mit Objekten steht, an denen sich seine reflexive Bewegung nun über sich selbst hinaus vollzieht. Auf gesellschaftliche Arbeit trifft dies zu: Was sie ist, ergibt sich notwendig aus ihrer gesellschaftlichen Situierung, aber eben in Wechselwirkung mit ihrem *ursprünglichen Sein* als subjektive Teleologie, als dem normativen Gehalt von Arbeit. Diese Wechselwirkung oder vielmehr ihr Ergebnis wird nun fassbar in der *Idee*, aber so, dass die einzelnen Momente und das Wie der ideellen Konstruktion noch erkennbar bleiben. Erst in der Idee entfaltet sich nämlich der einem anschluss- und kritikfähigen Arbeitsverständnis unbedingt zuzukommende „gedankliche[...] Inhalt, der die logische oder real zu fassende Wirklichkeit impliziert, wobei nur auf Grund der begreifenden Leistung der logischen Idee als Selbstvollzug auch der ideelle Vollzug der realen Ideen, Natur und Geist, ermöglicht wird“<sup>121</sup>. Hegel bestimmt die Idee als „die Einheit des Begriffs und der Objectivität, das Wahre“<sup>122</sup>; sie ist das Ergebnis der Zusammenführung des Begriffs mit der Objectivität des Begriffs, mit außerhalb von ihm liegenden Entitäten oder Sachverhalten, die aber auf ihn bezogen sind, die etwas an den Begriff *herantragen*. So entsteht die Idee aus einer dialektischen Bewegung; einem dialektischen Abgleich der inneren und äußerer Bedingungen des Seins, das sie erfassen, abbilden und transportieren soll. Dann nämlich hat das „Seyn [...] die Bedeutung der Wahrheit erreicht, indem die Idee die Einheit des Begriffs und der Realität ist; es ist nunmehr nur das, was Idee ist“<sup>123</sup>. In diesem Zustand ist das Sein nun frei, da selbstbestimmt *und* der dauernden Wechselwirkung mit seinen Objekten ausgesetzt, wodurch es sich (im Verständnis von Hegels Dialektik) nun *frei*, da *auf etwas bezogen* transformieren und so *werden* kann im und entsprechend des Systems der Sittlichkeit.

Das ursprüngliche Sein – hier: Arbeit – ist nun wirksam als *Dasein*; es ist vollziehbar, somit befragbar und transformiert sich an den Objekten, mit denen es nun in Wechselwirkung steht. Diese Transformation kann sich – und das ist für die formale Struktur meines Arbeitsverständnisses hier entscheidend und der große Ertrag aus Hegels Beschreibung des Erkenntnis- als Selbstbestimmungsprozess des Geistes hierfür – aber nur bis an die Grenzen des Begriffs (des *Selbstbegriffens* der Idee, die Arbeit schließlich ist) vollziehen, weshalb ihr darunter liegendes Wesen davon unberührt bleibt. Nicht nur kann nach dieser Beschreibung von einem besonderen, charakterisierenden und beständigen Wesen von Arbeit ausgegangen werden; dieses Wesens muss

---

<sup>121</sup> De Vos 2006, S. 264.

<sup>122</sup> WL, S. 174.

<sup>123</sup> WL, S. 175.

sich als solches nach außen vermitteln, ohne jedoch – darauf spielt die Einschränkung *als solches* an – von den Objekten berührt zu werden, sonst wäre die Idee als solche – weil ihr Wesen getilgt und sie sich nicht mehr selbst *begreifen* kann – obsolet; sie hätte keinen inneren Bezugspunkt mehr.

Vorläufig lässt sich Arbeit als gesellschaftliche Arbeit hier nun als Idee qualifizieren: Sie ist ein Begriff, der nur im Vollzug vollständig zu sich kommt und im gleichen Prozess seine Objekte (die in ihr mitgedachte Wirklichkeit) zu sich selbst führt; das sind eben auch die Subjekte, deren Selbstbestimmung sie dient. Als Idee ist Arbeit die „*Wahrheit* von Subjektivität und Objektivität“<sup>124</sup>; sie enthält „ihre Wirklichkeit in sich“<sup>125</sup>. Wo es um gesellschaftliche Arbeit geht, ist diese Objektivität ein gesellschaftlicher Kontext: hier ist Arbeit schon zu ihrem *Dasein* als gesellschaftliche Arbeit gelangt, und zwar in einem dialektischen Prozess. Dem voraus geht notwendig die Reflexionsstufe des Seyns, die sich von hier aus nun erblicken und charakterisieren lässt.

Das Wesen von Arbeit, subjektive Teleologie zu sein, hatte sich schon erwiesen: Demnach dient Arbeit der Selbstbestimmung der Subjekte; das ist ihr Zweck, mithin ihr normativer Gehalt. Aber: Weil Arbeit Mittel zum Zweck ist, bestimmt sie sich nicht in einem teleologischen, sondern in einem dialektischen Prozess. Sie bringt nicht ihren Zweck an den Objekten zur Geltung, sondern formt sich dadurch, dass Zwecke an sie herangetragen werden. So ist Arbeit nicht an sich bestimmt, sondern immer nur bezogen auf dem Zweck, den sie verwirklicht. Für gesellschaftliche Arbeit ist das der gesellschaftliche Zweck, den Hegel gezeigt hatte: Dass sie die Subjekte in einer teleologischen Bewegung und in von ihr geschaffenen, dazu angetanen Verhältnissen zu sich selbst führt, sodann ihre Selbstbestimmung birgt. Das ist ihr besonderes Wesen, das in dieser Zweckverwirklichung sich ebenfalls verwirklichen muss, weil es den Zweck und das Wie seiner Verwirklichung birgt. In der bürgerlichen Gesellschaft wird Arbeit als Idee schließlich zur Institution, weil sie ihrer ideellen Verfassung nach Zwecke verwirklicht, deren Verwirklichung für die bürgerliche Gesellschaft – für ihre Konstitution, ihren Erhalt und ihre Entwicklung – notwendig sind. In dieser Form ist sie aber schon *begriffen* bzw. ideell gefasst, d. h. die bürgerliche Gesellschaft hat hier schon ein Verständnis von ihr, mit dem sie Arbeit zu einem ganz bestimmten Problemlösungsmechanismus erklärt. Hier knüpfen sozialphilosophische Auseinandersetzungen mit Arbeit an.

Moralphilosophisch anschlussfähig ist dieses Verständnis freilich ebenfalls: Zwar ist Arbeit an sich Sein oder Begriff, mithin hier noch zwecklos und insofern nur Vorstellung, weil sie zu ihrem Wesen subjektiver Teleologie sie erst als *Dasein* gelangt. Jedoch ist dieses *Dasein* nicht notwendig

---

<sup>124</sup> De Vos 2006, S. 264.

<sup>125</sup> Ebd.



gesellschaftlich funktional, auch, wenn es sich auf gesellschaftlicher Ebene abspielt. Auf diesem Wege kann Arbeit außerhalb eines gesellschaftstheoretischen Rahmens normativ belastet werden: Ihre gelingende Aneignung ist eben nicht Funktionsbedingung einer gelingenden Arbeitsgesellschaft, vielmehr bedingt und bedarf beides einander, wobei die Selbstverwirklichung der Subjekte als Zweck von Arbeit zuoberst steht.

Diese doppelte Anschlussfähigkeit des so gefassten Arbeitsverständnisses ergibt sich aus der Darstellung der normativen Dimension von Arbeit als ihr Kern. Der Zweck von Arbeit, auf der Grundlage ihres Wesens subjektiver Teleologie Mittel zum Zweck der Selbstverwirklichung der Subjekte zu sein, was auch die Schaffung der dafür notwendigen gesellschaftlichen Verhältnisse einschließt, ist ihr normativer Gehalt. Ihre normative Dimension gewinnt sie aus der Auseinandersetzung dieses normativen Gehalts mit den Figurationen von Arbeit und dem, was an sie herangetragen wird. Dass Arbeit aber fähig ist, diesen Zweck zu verwirklichen, ergibt sich aus ihrem Wesen, das insofern unhintergebar ist. So begriffen kann sie in der bürgerlichen Gesellschaft zur (ganz bestimmt befragbaren) Institution werden, aber allein aufgrund ihrer normativen Dimension. Und so begriffen – im Rekurs auf ihr Wesen wie auf ihre gesellschaftliche Geltung, die in der Charakterisierung untrennbar sind – ist dieses Arbeitsverständnis moral- und sozialphilosophisch anschlussfähig.

Schlussfolgernd und weiterführend kann ich drei Dinge festhalten:

*Erstens:* Was nach der Auseinandersetzung mit der Krise der Arbeitsgesellschaft Vermutung war, ließ sich nun, bezugnehmend auf Hegels Arbeitsverständnis, das nach außen hin die hiernach gezeigten formalen Bedingungen eines aneignungsfähigen Arbeitsverständnisses erfüllt, bestätigen: Das Arbeit charakterisierende Moment ist ihre normative Dimension, die die besondere Bedeutung und Rolle von Arbeit verbürgt und der sodann (begrifflich als *moralischer Wert*) Kern des Arbeitsverständnisses sein muss.

*Zweitens:* Die Beschreibung der inneren Bedingungen von Arbeit, konkret: wie diese normative Dimension (fortlaufend) geformt wird und sodann verfasst ist, verlangt im Rahmen der Arbeitsgesellschaft eine ganz bestimmt gerichtete Aneignung von Arbeit: Wo Arbeit teleologisch gerichtet, aber dialektisch verfasst ist und ebenso zu sich selber kommt, d. h. sich als Mittel zum Zweck verwirklicht, ist sie – wie das Subjekt in seiner Selbstbestimmung – im gelingenden Selbstvollzug auf Anerkennung angewiesen. Eine gelingende Aneignung von Arbeit ist dann allein die, die das Wesen von Arbeit, mithin ihren Zweck, zur Geltung bringt, der nur dann wirksam werden kann. Schon in den GRUNDLINIEN hatte Hegel gezeigt, dass Arbeit ihre Rolle nur unter ganz bestimmten Bedingungen

verwirklichen kann. Hans-Christoph Schmidt am Busch streicht diesen Gehalt von Hegels Arbeitsverständnis, den er insbesondere der Jenaer Philosophie des Geistes entdeckt, so heraus, dass sich aus ihm eine interessante Perspektive für die Beschreibung der Krise der Arbeitsgesellschaft ergibt, und zwar genau dort, wo Hegel Arbeit von einem ontologischen in einen gesellschaftlichen Zusammenhang überführt: Hegel fasst Arbeit hier als absichtliche Tätigkeit, deren Resultat im Falle des Gelingens ein erfülltes Sein ist.<sup>126</sup> Voraussetzung des Gelingens ist die Vermittlung: die Aufhebung des Gegensatz von Subjekt und Objekt, durch den das Subjekt in der erzeugten *Unmittelbarkeit* schließlich *anschauend* wird.<sup>127</sup> Gemeint ist hier genau „die Art des Wissens, die dieses Ich von seiner Tätigkeit in deren Vollzug hat“<sup>128</sup>; dass das Subjekt also weiß, was es tut und warum. Wieder macht Hegel (richtiges) *Bewusstsein* im Vollzug zur Bedingung gelingender Transformation hin zu einer erfüllten Entität, wobei nun Arbeit beauftragt ist, dieses Bewusstsein zu erzeugen. In der Auseinandersetzung mit der Krise der Arbeitsgesellschaft hatte ich ein falsches Bewusstsein von Arbeit als krisenauslösend und krisenverfestigend gezeigt. Indem Hegel hier nun sagt, dass das Subjekt ein richtiges Bewusstsein von sich erst durch Arbeit erlangt, wird der gezeigte Widerspruch der subjektivierten Arbeitsgesellschaft ein doppelter, ebenso verändert sich die Forderung gelingender Aneignung von Arbeit. Dann lässt sich nämlich die *Krise der Arbeitsgesellschaft* eindeutig als *Krise der Arbeit* bestimmen, weil Arbeit hier – im Modus falscher Aneignung, getragen durch ein falsches Bewusstsein – ihre Rolle nicht mehr erfüllen kann. In der subjektivierten Arbeitsgesellschaft kann das Subjekt deshalb nicht zu sich selbst kommen, weil Arbeit erstens nicht mehr als die Selbstbestimmungspraxis, die sie ihrem normativen Gehalt nach sein kann, *wahrnehmbar* ist und sie zweitens nicht mehr als diese Selbstbestimmungspraxis *gestaltet* ist. Es gelingt dem Subjekt nicht mehr, den Gegensatz zwischen sich und seinen Objekten aufzuheben, weil die Objekte in einer vermarktlichten Gesellschaft selbst Subjekte und das Subjekt Objekt (als Marktteilnehmerin bzw. Ware Arbeitskraft) geworden ist. Wo Hegel in der Jenaer Philosophie des Geistes also seine ontologische Arbeitsauffassung in eine gesellschaftliche überführt, eröffnet sich eine Perspektive darauf, dieses ontologische Arbeitsverständnis gesellschaftlich anzuwenden und einen Grundtatbestand der Krise der Arbeitsgesellschaft als Krise der Arbeit herauszustellen: Es herrschen Verhältnisse, unter denen Arbeit nicht mehr zu sich selber kommt – mithin ihre Rolle nicht erfüllen kann –, weil sie unter den Bedingungen ihrer Vermarktlichung nicht als Trägerin dieser Rolle anerkannt wird. Diese Überlegungen werde ich an anderer Stelle fortsetzen; sie führen bereits hin zu einer möglichen Perspektive auf die Lösung der Krise der Arbeitsgesellschaft, für die hier jedoch noch einiges mehr klärungsbedürftig ist.

---

<sup>126</sup> Vgl. Schmidt am Busch 2002, S. 24 ff.

<sup>127</sup> Vgl. ebd., S. 28 f. sowie bei Hegel selbst: JR, S. 203 f.

<sup>128</sup> Vgl. Schmidt am Busch 2002, S. 29.

*Drittens:* Nach Hegel hat sich weiter bekräftigt, dass das hier gefasste Arbeitsverständnis, das den transformativen Grundcharakter von Arbeit betont, gesellschaftlich gültig nur als Bezugspunkt eines Narrativs von Arbeit sein kann: Nur so lässt es sich aneignungsfähig in den Kontext der Arbeitsgesellschaft überführen, in dem es gültig und wirksam sein soll, weil nur so das Arbeitsverständnis gültig bleibt angesichts der transformativen Grundstruktur der Arbeitsgesellschaft und von Arbeit als Institution in ihr. Darüber hinaus kann es nur so seine Vorzüge entfalten: So gefasst, dass es einzigartig die inneren und äußeren Bedingungen von Arbeit enthalten und abbildenden kann, muss es in dieser Hinsicht aufnahme- und wandlungsfähig bleiben, was ihm allein im Status eines Narrativs gelingt.

### **Teil III**

## **Erzählen und Erzählungen von Arbeit**

## 6. Arbeit als Erzählung: Das aneignungsfähige Arbeitsverständnis als Narrativ von Arbeit

Ich hatte gezeigt, dass die Art und Weise, wie Arbeit in der Arbeitsgesellschaft agiert und dementsprechend innerlich und äußerlich verfasst ist, ein ganz bestimmt gefasstes Arbeitsverständnis fordert: Arbeit ist mehrdeutig, mehrdimensional und als Institution transformativ; sie formt sich angesichts der Anträge an sie als spezifischen Problemlösungsmechanismus notwendig und fortlaufend um. Dabei muss sie – um als dieser Problemlösungsmechanismus befragbar und schließlich wirksam zu sein – ihr charakteristisches Moment, das diese Rolle einträgt, präsent halten; allein dann ist sie adäquat, d. h. ihrem besonderen Wesen und ihrer (sich daraus ergebenden) besonderen Funktion bzw. Rolle in der Arbeitsgesellschaft aneignungsfähig. Denn: Was Arbeit ist, ergibt sich hier erst im Prozess der Aneignung, die jedoch notwendig das Wesen von Arbeit aktualisiert, angesichts sich ändernder Anforderungen an sie im Rahmen einer sich wandelnden Arbeitsgesellschaft.

Dieses die inneren und äußeren Bedingungen von Arbeit miteinander vermittelnde Element hatte ich gezeigt als ihre normative Dimension: Sie trägt den wesenhaften normativen Gehalt von Arbeit nach außen, nimmt die von außen kommenden Anforderungen an Arbeit auf und vermittelt beide. So ist sie ein wesentliches Moment eines Arbeitsverständnisses, das das *Besondere* von Arbeit gerade angesichts ihrer Rolle in der Arbeitsgesellschaft und dann wandlungsfähig, aber gleichzeitig als unbedingt verbindlich zur Geltung bringt.

In der Auseinandersetzung mit den Bedingungen der Arbeitsgesellschaft und im Rekurs auf Hegel ließ sich hiervon bereits einer erste Skizze anfertigen. Bevor ich die Aussagen über Arbeit nun auf dem gezeigten Weg in einem Arbeitsverständnis aktualisieren kann, muss ich eine methodische Überlegung wieder aufnehmen: Ich hatte in Aussicht gestellt, dass sich Arbeit aufgrund ihrer hier erschlossenen Charakteristika nur in Form eines Narrativs aneignungsfähig begreifen lässt; insbesondere aufgrund ihrer transformativen Grundstruktur und der Beschaffenheit und Rolle ihrer gezeigten normativen Dimension. Das Fehlen eines solchen Arbeitsverständnisses hatte ich als Brennpunkt (d. h. als Motor und als Folge) der Krise gezeigt: In verschiedener Hinsicht herrscht hier ein *falsches Bewusstsein* von Arbeit, wodurch der Arbeitsgesellschaft durch dann fehlgeleitete Aneignung unauflösbare Widersprüche immanent werden. So beschrieben ist nicht das Arbeitsverständnis an sich ausschlaggebend für gelingende Aneignung, sondern dessen tatsächliche Präsenz im Aneignungsprozess.

Zu zeigen ist also, wie sich ein *bestimmtes*, d. h. notwendig auf ein bestimmtes Charakteristikum fokussierendes Verständnis von Arbeit in die transformative Grundfigur der Arbeitsgesellschaft transportieren lässt, wofür es formgerecht sein muss, wo es aber nicht schwankend sein darf. Als Begriff – das hatte auch die Auseinandersetzung mit Hegel gezeigt – lässt es sich hier nicht vermitteln, denn ein solcher kann mit der (im Fortschritt notwendigen) fortlaufenden Umformung der Arbeitsgesellschaft nicht schritthalten. Gleiches gilt für den gezeigten mehrdimensionalen und transformativen Charakter von Arbeit. Den einzigen Fixpunkt birgt die Rolle von Arbeit als Problemlösungsinstanz: dann also ihre normative Dimension, die sich nun als Bezugspunkt für dessen aneignungsfähige Aktualisierung des moralischen Werts von Arbeit, d. h. für die Überführung in den gesellschaftlichen Kontext, ins Spiel bringt.

Diese Überführung kann – darauf hatte schon die Auseinandersetzung mit Hegels Krisen- und schließlich seinem Arbeitsverständnis hingedeutet – allein ein *Narrativ* von Arbeit leisten: Dessen *erzählerische Offenheit* ist weit besser als eine begriffliche Definition in der Lage, einerseits die sich wandelnden Anforderungen an Arbeit, andererseits ein in einem bestimmten Punkt fixiertes, aber wandlungsfähiges Arbeitsverständnis aufzunehmen und aneignungsfähig abzubilden. Darüber hinaus steht ein Narrativ dem formierenden Aneignungsprozess nicht nur näher, es ist hier als Bezugspunkt auch notwendig inbegriffen: Aneignung bedarf immer einer verständnisschaffenden Erzählung des Anzueignenden, die den Horizont des Aneignungsprozesses einfasst. Weil dabei – das macht Aneignung aus – Erzählung, Verständnis, Geltung und Auffassung einander wechselseitig durchdringen und formen, ist ein narratives Verständnis hier entsprechend und auch theoretisch aufschlussreicher als ein begriffliches.

Das gilt gerade für gesellschaftliche Arbeit angesichts ihrer institutionellen Rolle und Verfassung: Tatsächlich kann ihr eine *narrative Identität* unterstellt und das hier gefasste Arbeitsverständnis dann dementsprechend weiterentwickelt werden. Dabei ist die normative Dimension von Arbeit erster Identifikationspunkt der Narration und schließlich der Formung der Institution. Wo sich die normative Dimension von Arbeit als Kern ihres Narrativs und dann als Bezugspunkt eines gültigen Arbeitsverständnisses ausweisen und in der Aneignung präsentieren lässt, ist dieses Narrativ nicht beliebig, sondern fixiert in einem charakteristischen Moment, das Arbeit tatsächlich zukommt.

So ist es unter den Bedingungen der Krise der Arbeitsgesellschaft und der Maßgabe ihrer Lösung nicht nur ziemlich aussichtsreich, sondern in der Tat geboten, das Arbeitsverständnis hin auf ein Narrativ von Arbeit zu aktualisieren, *dessen* Bezugspunkt dann gleichfalls die normative Dimension von Arbeit ist. Weil sich also das, was Arbeit ist, allein in einem *echten Narrativ*, wie Paul Ricœur qualifiziert,

aneignungsfähig abbilden lässt, muss die Begründung und Fassung ihres narrativen Verständnisrahmens der Rekonstruktion der normativen Dimension vorausgehen. Ein mögliches Vorgehen ist dann, aus Narrationen von Arbeit, sofern sie eine Perspektive auf gelingende Aneignung enthalten, auf ihre im Moment (d. h. unter den gegenwärtigen Bedingungen) aneignungsfähige normative Dimension und dann auf den moralischen Wert von Arbeit zu schließen.

Dieses Vorgehen möchte ich hier anbahnen und dafür nun zunächst zeigen, dass ein Arbeitsverständnis im Status eines Narrativs, sofern es die Bedingungen von Arbeit aktualisiert, eben nicht nur in der Krise der Arbeitsgesellschaft, sondern angesichts der Charakteristika von Arbeit und der Arbeitsgesellschaft praktisch folgerichtig, für gelingende Aneignung anschlussfähig und theoretisch ertragreich ist.

## 6.1 Die Erzählbarkeit von Arbeit

Unsere *Erzählungen* von Arbeit sind unbestreitbar mindestens doppelbödig; tatsächlich transportieren auch die vielseitigen begrifflichen Konnotationen von Arbeit ihren mehrdimensionalen Charakter: Die Brüder Grimm staunten noch ziemlich ratlos über die Unentschiedenheit von Arbeit, die sie in ihrem berühmten Wörterbuch treffend als „ein uraltes, viel[e] merkwürdige Seiten darbietendes Wort“<sup>1</sup> charakterisieren.

Ihr ganz unterschiedlich konnotiertes Alltagsverständnis lässt sich anregend in der langen Etymologie<sup>2</sup> nachlesen, die auch die beträchtliche, schwer zu fassende Bedeutung von Arbeit und unser ambivalentes Verhältnis<sup>3</sup> zu ihr spiegelt: Den Germanen war *arbejdz Mühsal*, *Not* und *Plage*, die vor allem der *orbu* (*Knecht*) ertragen musste; das lateinische *arvum* bezeichnet den *gepflügten Acker*. Ähnlicher Herkunft ist das französische *travail*; aus dem Zusammenhang mit dem vulgärlateinischen Ausdruck und der sich von *tripalare* für *quälen* ableitenden Bezeichnung *tripalus* für den Dreipfahl zum Festmachen von Pferden und Ochsen. Das vergleichsweise junge englische *labour* von lat. *laboratores* für das *produktiv arbeitende Volk* betont dagegen den schöpferischen Charakter von Arbeit und bildet ihren Aufstieg ab. Deutlich wird hier die Prägung der Wortbedeutung durch das christliche, insbesondere pietistische Arbeitsverständnis: Der Mensch setzt arbeitend Gottes Schöpfungswerk fort und erwächst so allmählich vom *homo laborans* zum *homo faber*, als der er aber erst allmählich (in der Entwicklung des Arbeitsverständnisses) nicht mehr nur das von Gott eingerichtete, sondern sein

---

<sup>1</sup> Grimm 1854.

<sup>2</sup> Zur Etymologie von Arbeit vgl. etwa Booms 2011, S. 216 f.; Füllsack 2009, S. 7 f.; Krüger 1971, Sp. 480 f. Zur Entwicklung von Arbeit als Grundbegriff der Philosophie vgl. v.a. Riedel 1971, S. 126 f.

<sup>3</sup> Vgl. Jochum 2008, S. 81.

eigenes Werk ergreift. Anders als noch in der antiken Auffassung kann jetzt – auch, weil „die (wesentlich geistig ausgeübten) >freien< Tätigkeiten [...] von den (wesentlich körperlich ausgeführten) abhängigen Tätigkeiten [nicht mehr] eindeutig zu unterscheiden waren“<sup>4</sup> – ein und dieselbe Person *arbeiten* und *wirken*: Sie ist nicht mehr nur fremdbestimmt tätig aufgrund existenzieller Notwendigkeit, sondern kann dabei auch mehr oder weniger selbstbestimmt schöpfen. Der Mensch konstituiert sein Menschsein und die Welt also aus mühevolem, schöpferischem Tätigsein.

Dieser Entwicklungslinie entspann sich das Arbeitsverständnis westlicher kapitalistischer Gesellschaften, das Arbeit als Mittel zum Zweck auffasst und entsprechend vielfältig etikettiert. In fast allen europäischen und verwandten Sprachen hat *Arbeit* heute mindestens zwei, bisweilen in sich mehrdimensionale Bedeutungen<sup>5</sup>: Der Begriff bezeichnet die Tätigkeit und ihr Produkt, das Werk der Arbeit, wobei gerade die Tätigkeit wie gezeigt positiv und negativ konnotiert ist und das Arbeitsprodukt mehr oder weniger stark mit dem Pathos eines *Werks* aufgeladen ist. Diese zwei „Wortfelder“<sup>6</sup>, denen Arbeit etymologisch und im Alltagsverständnis gleichermaßen angehört, bergen jeweils die beiden „Pole“<sup>7</sup> des Begriffs, die auch die historische Aufwertung kaum angenähert hat: „Arbeit als Erleiden, als zwanghafte Verwiesenheit auf mühevollen körperliche Betätigung“<sup>8</sup> versus Arbeit als „eine aktivistische, dynamische und zweckorientierte Tätigkeit, die auf das Produkt der Arbeitstätigkeit gerichtet ist und dieses im Werk wortsinnlich verwirklicht“<sup>9</sup>. Arbeit beschreibt also immer – im Vollzug und im Ergebnis – „menschliches Handeln und menschliches Leiden“<sup>10</sup> in Richtung auf einen Zweck; hier ist der Mensch *tätig* und hier *erleidet* er; er nimmt in die Hand und er lässt geschehen usw.<sup>11</sup>

Das zwischen diesen Polen aufgezugene Spannungs- und Bedeutungsfeld ist gewaltig, gerade angesichts der Konnotationen des Begriffs; Arbeit präsentiert sich hier wieder als ambivalent und mehrdimensional. Diese begriffliche Annäherung trägt eine vielversprechende Deutungsperspektive ein: Auch hier kristallisiert sich wieder ein Verständnis von Arbeit als vom Menschen (als Subjekt der Arbeit) ausgehende, zweckgerichtete Verhältnis- und Aneignungspraxis heraus: Mittels Arbeit setzt sich der Mensch in ein bestimmtes Verhältnis: zu Gott, zur Welt mit ihren Subjekten und Objekten und

---

<sup>4</sup> Regenbogen (u.a.) 1998, S. 60 f.

<sup>5</sup> Vgl. Riedel 1973, S. 126.

<sup>6</sup> Booms 2011, S. 217.

<sup>7</sup> Ebd., S. 216.

<sup>8</sup> Ebd., S. 216 f.

<sup>9</sup> Ebd., S. 217.

<sup>10</sup> Riedel 1973, S. 127.

<sup>11</sup> Es sei hier erwähnt, dass Herbert Marcuse aus dem Grimmschen Wörterbuch eine dreifache Bedeutung von Arbeit herausliest („das Arbeiten, das Gearbeitete und das zu-Arbeitende“), die er die „Drei-Einheit von Tun, Gegenständlichkeit und Aufgegebenheit“ nennt. Im Ziel ist diese Unterscheidung mit der von mir gezeigten zwischen *Schöpfen* und *Leiden* identisch: Deutlich wird die Ambivalenz von Arbeit und dass sie für das menschliche Dasein konstitutiv ist. Vgl. Marcuse 1965a, S. 14 [= KULTUR UND GESELLSCHAFT I].



zu sich selbst. So *schafft* er bestimmte Verhältnisse und *gestaltet*, von sich ausgehend und letztlich selbstbezüglich. Nicht nur bekräftigt sich hier wieder, was ich nach Hegel gezeigt hatte: das Wesen von Arbeit als subjektive Teleologie. Der viel entscheidendere Gedanke ist hier, dass dieser Aneignung von Arbeit als Mittel zum Zweck eine bestimmte, dementsprechende Erzählung von Arbeit zugrunde liegen muss, damit das Subjekt überhaupt in bestimmter Weise an Arbeit herantritt; dass es also Arbeit überhaupt erst als bestimmte Problemlösungsinstanz erkennt.

Diese Erzählung wiederum transportiert ein bestimmtes Verständnis von Arbeit. Wo Arbeit begrifflich unentschieden, ambivalent und mehrdimensional und so am Äußeren allein als Mittel zum Zweck zu begreifen ist, ist sie zunächst allein anhand ihres sich außen abzeichnenden Charakters bestimmbar, nämlich: als Mittel der Zweckverwirklichung Verhältnis- und Aneignungspraxis zu sein. Eine solche Deutung muss notwendig den Rahmen von Arbeit mitdenken; die Lebenswelt des tätigen Subjekts, in der Arbeit verhältnisstiftende Aneignungspraxis ist. Allein dann stiftet sie das Verständnis, auf das wir mit einem *Begriff von Arbeit* normalerweise hinaus wollen: Auf die Funktion von Arbeit, auf ihre Rolle und Bedeutung für unsere Lebensführung; das ist der Anspruch und sodann die Zielrichtung des Begreifens von Arbeit.

So formuliert, existiert und schließlich gilt ein Verständnis von Arbeit immer nur innerhalb einer Narration, die eben nicht nur Arbeit beinhaltet, sondern auch deren Anschlüsse an die Lebenswelt; und allein in diesem Rahmen kann Arbeit begreifbar rekonstruiert werden.

Wo diese Rekonstruktion jedoch entlang der gezeigten Zweckhaftigkeit von Arbeit erfolgt – Arbeit also als notwendigerweise ganz bestimmt verfasstes Mittel der Zweckverwirklichung gezeigt wird –, ist das so gewonnene Arbeitsverständnis keinesfalls ein beliebiges; und wo sich – wie etwa nach Hegel – zudem zeigen lässt, dass Arbeit subjektive Zwecke verwirklicht, wird dieses Arbeitsverständnis zu einem normativ gehaltvollen angereichert. Dann richtet sich der Blick notwendigerweise nach innen und hintergeht die äußerliche Unentschiedenheit von Arbeit. Diese nach innen blickende Deutung zeigt dann neben der Zweckhaftigkeit von Arbeit auch ihre Verfassung als Mittel: Ein Narrativ von Arbeit ist allein dann ein echtes, mithin gültiges Narrativ, wenn es gefasst und – das ist entscheidend – verstehbar ist angesichts der Bedingungen von Arbeit sowie angesichts der Bedingungen der Lebenswelt, der es entstammt und für die es gilt. Weil Arbeit immer zweckgerichtete Aneignungs- und Verhältnispraxis bzw. so gerichtet agierendes Mittel ist, sich darüber hinaus aufgrund ihrer dafür zwingenden Ambivalenz und Mehrdimensionalität *an sich* aber nicht weiter bestimmen lässt, ist ein Narrativ die einzig adäquate Form eines aneignungsfähigen Arbeitsverständnisses.

Die Voraussetzung dafür bleibt, das Wie und Was von Arbeit als Mittel zu erhellen; erst von hier aus lässt sich eine Beschreibung von Arbeit tatsächlich als echtes Verständnis von ihr ausweisen, d. h. als aneignungsfähiges Narrativ. Infrage steht also weiterhin das Moment, das ich hier als normative Dimension von Arbeit zeigen will; sie ist Inhalt eines gültigen Narrativs und lässt sich gleichzeitig erst hierin identifizieren. Tatsächlich enthält das Konzept der Narration eine so interessante wie anspruchsvolle Perspektive auf die normative Dimension und dann auf den moralischen Wert von Arbeit: Dort, wo Narrative als sinnstiftende Erzählungen agieren, die eine Perspektive auf die Funktion dessen beinhalten, wovon sie erzählen.

## 6.2. Die Produktivität der Narration

Ein Narrativ ist zunächst eine Erzählung; eine geschriebene, d. h. gelenkte Darstellung eines bestimmten Sachverhalts oder Zusammenhangs. Sie soll – wie jede *gute Geschichte* – einen bestimmten Zweck erfüllen, über sich selbst hinausweisend *sinnstiftend*, anschlussfähig und befragbar sein. Narrative besitzen dieses Vermögen, weil sie eng verwoben sind mit der Lebenswelt, der sie entstammen, auf die sie verweisen und schließlich wirken; die Kontinuität zwischen Erzählung und Realität ist konstitutiv für Narrative<sup>12</sup>, sie sind „Hintergrund [...] und Horizont [...] menschlicher Erfahrung“<sup>13</sup>. Narrative werden diskursiv in Abhängigkeit bestimmter Eigenschaften dessen geformt, was verhandelt wird; sie sind motiviert durch die Funktion des Verhandelten. Von bloßen (willkürlichen oder beliebigen) Erzählungen hebt sich ein *echtes Narrativ*, wie ich es hier für Arbeit theoretisch anbahnen will, als Träger und Transporteur von gesellschaftlich oder kulturell geteilten und wirksamen Werten ab; desgleichen sind ihm Emotionen eingeschrieben. Auf diese Weise beeinflussen echte Narrative die Wahrnehmung und Bewertung von Dingen, Sachverhalten, Beziehungen oder Umständen; sie können deren zeitlichen Wandel sowohl tragen als auch abbilden<sup>14</sup> und sind – in ihrer Eigenschaft, zugänglich für Kontingenz und hinterfragbar wie beweglich zu sein – kritikfähig.

So gefasst sind Narrative als Deutungs- und Bedeutungskonzept sehr vielversprechend und philosophisch ziemlich interessant; gerade für Fragen nach der Beschreibung oder Auffassung eines bestimmten Sachverhalts und dann auch als Bezugspunkt von Kritik. Und insbesondere dort, wo nach normativer Geltung oder Gültigkeit gefragt wird, sind Narrative im Vorteil gegenüber begrifflichen

---

<sup>12</sup> Vgl. Carr 1986.

<sup>13</sup> Cojocaru 2011.

<sup>14</sup> Vgl. Turowski / Mikfeld 2013, S. 44 ff.

Setzungen, weil ihnen – diskursiv ausgehandelt in dem Rahmen, in dem sie gelten (sollen) – immer Werte, Bewertungen und Ansprüche eingeschrieben sind.<sup>15</sup>

Diese Besonderheit macht gerade gesellschaftliche Institutionen zugänglich für das Konzept der Narration; sie können *erzählt* und mittels Narrativen besser *begreifbar* gemacht werden als durch von Begriffen. Denn: Institutionen formen sich, das hatte ich gezeigt, erst im Zuge ihres (diskursiven) *Erzähltwerdens*, das ihnen vor einem bestimmten Erfahrungshorizont Sinn verleiht und sie *bewertet*. So haben Institutionen eine narrative Grundstruktur, die sich nur im Nachvollzug der Narration rekonstruieren lässt. Für gesellschaftliche Arbeit gilt dann: Ein narratives Arbeitsverständnis ist hier folgerichtig nicht nur deshalb, weil Arbeit ambivalent und mehrteilig ist und als Mittel von Zweckverwirklichung Aneignung unterliegt, sondern auch aufgrund ihrer institutionellen Verfassung. Wo Arbeit als Institution spezifische Problemlösungsinstanz ist, ermöglicht es das Nachverfolgen ihres Narrativs, die Quelle und den Charakter dieser Rolle zu identifizieren.

Hierfür lässt sich die gezeigte Auffassung von Narrativen als kritikfähigen, geteilten normativen Entwürfen<sup>16</sup> sozialphilosophisch so übersetzen, dass Narrative Formulierungen gesellschaftlich wirksamer Konzepte sind, die in der bürgerlichen Gesellschaft institutionell vermittelt werden. Es sind, so zeigen Turowski/Mikfeld, „Narrativ-Diskurse“, die „Erzählungen, Erinnerungen oder emotionale Bindungen [...] in Ordnungen, Praktiken und institutionelle Strukturen ‚übersetz[en]‘ und durch diese stabilisier[en]“<sup>17</sup>. Institutionen werden durch Narration – das Wie und Was des Erzählens über sie und durch wertende Autorschaft – geformt, gestärkt und dann schließlich, wo die Subjekte es mit einer in ihrem Erfahrungshorizont *gemachten* Institution zu tun haben, *begreifbar*. So erst wird deren transformative Grundfigur erfüllbar; mittels Narration als bewusstem Aneignungsmoment werden die Institutionen immer *weitererzählt*, d. h. unter sich verändernden Bedingungen und Wertungen immer wieder neu ver- und ausgehandelt. Das entspricht Hegels Beschreibung der notwendigen Transformativität gesellschaftlicher Institutionen wie der bürgerlichen Gesellschaft als ihr Rahmen.

---

<sup>15</sup> Mehr und mehr wird etwa die Position einer narrativen Ethik bekräftigt, im Rahmen derer Ethik in „Konfrontation mit dem Anderen“ (vgl. Waldow 2013, S. 37) diskursiv ausgehandelt, vermittelt und laufend hinterfragt werden kann und soll. Demnach stellt sich das, was gelten soll, erst diskursiv heraus und wird dann *erzählt*; das *Gute*, ein allgemeingültiger Orientierungspunkt, ist (in gewissen *moralischen* Grenzen) wandel- und verhandelbar. Die Hinwendung zu einer narrativen Ethik wird getragen von der Hoffnung, geltende Herrschafts- und Machtstrukturen deutlich zu machen und dann – im Sinne Judith Butlers – zu durchbrechen. *Ethisch* zu handeln bedeutet dann freilich auch, sich im Diskurs zu positionieren, das Narrativ mitzuschreiben, weil der Diskurs, der immer vor dem Hintergrund eines (noch) geltenden Narrativs geführt wird, die Bedingungen des Subjektseins bestimmt. Vgl. Waldow 2013, S. 37 ff. Zu den verschiedenen Auffassungen und zur Begründung narrativer Ethik vgl. Heilmann 1998.

<sup>16</sup> Vgl. Cojocaru 2011.

<sup>17</sup> Turowski/Mikfeld 2013, S. 44 f.

Zupass kommt hier die Offenheit von Narrativen: Peter Goldie weist auf die durch das Konzept der Narration vermittelte und verteidigte Offenheit hin, die zwingend ist eben nicht nur für das Verständnis der Institutionen der bürgerlichen Gesellschaft, sondern – wo sie sich einem bestimmt gerichteten, laufenden Transformationsprozess notwendig stetig wandeln – auch für deren gelingende Konstitution.<sup>18</sup> Tatsächlich lässt sich den Institutionen eine diskursive und sodann narrative Grundstruktur unterstellen: Paul Ricœurs Beschreibung des subjektiven Selbstwerdungsprozesses, seine „narrative[...] Auffassung personaler Identität“<sup>19</sup>, erhellt das Verhältnis von Institution und Narration in dieser Hinsicht, wenn er als institutioneller Bildungsprozess gelesen wird. Das ist ohne weiteres möglich, insbesondere im weiterführenden Anschluss an Hegel; wenn man also zeigt, dass Arbeit erst durch die Verwirklichung ihres Zwecks, Mittel zum Zweck zu sein, d. h. in ihrem Rahmen und in einem fortlaufenden Prozess zu sich selbst kommt.<sup>20</sup>

Dass Narrative dieses Zu-sich-selbst-Kommen durch Aneignung aufnehmen und abbilden, lässt sich auch nach Peter Goldie verteidigen: Für ihn ist ein *Narrativ* sowohl ein Prozess als auch das Produkt eines *Durchdenkens* (*thinking through*)<sup>21</sup>; insofern fasst und verlangt das Konzept der Narration eine bestimmte, besonders kompetente Form der Aneignung, in der das Anzueignende tief durchdrungen wird. Kompetenz meint hier: Wissen um das Anzueignende, das im und durch das Narrativ sowie im Prozess der Narration gleichermaßen präsent und entwicklungsfähig sein muss.

So geschildert birgt, vermittelt und verlangt, schließlich: produziert ein Narrativ von Arbeit genau das formale Arbeitsverständnis, das nach der Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen Krise der Arbeitsgesellschaft gefordert war: Eines, das einerseits die Transformationsnotwendigkeit von Arbeit und Arbeitsgesellschaft und andererseits deren besondere und zu verwirklichende Wesenheit enthält. Dann zeigt dieses Narrativ genau den Bezugspunkt gelingender Aneignung, der in der gegenwärtigen Krise der subjektivierten Arbeitsgesellschaft fehlt: die Kenntnis des besonderen Wesens und mithin der besonderen Rolle gesellschaftlicher Arbeit; ihres moralischen Werts also.

Wo ein Arbeitsverständnis im Status eines Narrativs von Arbeit dieses Wissen in Aneignung transportiert und präsentiert, enthält es auch Aussagen, nach denen auf dem Weg zur Offenlegung des moralischen Werts zunächst die normative Dimension von Arbeit weiter charakterisiert werden kann. Konkret lässt sich mit Ricœur die im Anschluss an Hegel gefasste Beschreibung der inneren Architektur und des Werdens von Arbeit nun sehr konstruktiv ergänzen: Wie Selbstes lassen sich

---

<sup>18</sup> Vgl. Goldie 2012, S. 2.

<sup>19</sup> Ricœur 1996, S. 176.

<sup>20</sup> Vgl. meine Ausführungen dazu in den Kapiteln 5 und 6.

<sup>21</sup> Vgl. Goldie 2012, S. 4 ff.

Institutionen Hegelscher Beschreibung durch das Konzept der Narration sehr treffend erschließen, weil sich, in Ricœurs *Modell der Ereignisverknüpfung*, Identität nur im Zusammenhang mit einer oder als Erzählung konstituieren lässt.<sup>22</sup> Wie Hegels Institutionen bildet sich Ricœurs Selbst in einer dialektischen Bewegung: mittels der durch die Fabel vermittelten „Synthese des Heterogenen“<sup>23</sup> hin zu einer *Konfiguration* von *Konkordanz* und *Diskonkordanz*, wobei die Diskonkordanz gerade nicht unterworfen, sondern integriert wird und so präsent bleibt. So gerichtet beschreibt auch Hegel die institutionellen Integrationsmechanismen der bürgerlichen Gesellschaft. Mit Ricœur wird nun verständlich: Wo Differentes gemeinsam erfasst und als *Identität* theoretisiert werden soll, kann dies nur in Form oder als Konstitution einer *narrativen Identität* gelingen, weil nur sie in der Lage ist, alles Zugehörige dauerhaft und – das ist hier entscheidend – überdauernd präsent zu halten. Denn, so Ricœur weiter, die Unterstellung einer narrativen Konfiguration verleiht dem Betrachteten den Status eines *Ereignisses* und lässt es so im Zusammenhang vergangener und künftiger Konfigurationen stehen. Dadurch werden verschiedene konstitutive Charakteristika des Betrachteten präsent und können zur Klärung (zum Verstehensprozess) hinzugezogen werden: Sein *Gewordensein* und sein *Werden* sowie seine *Verstrickung* in und mit verschiedenen anderen Erzählungen. Es kann als *dynamisch* begriffen werden und Autorschaft wird deutlich. Dabei bewirkt gerade die Initiative und Handlungsmacht des Subjekts, das eigentlich Unvereinbares miteinander vereinbar wird.<sup>24</sup>

Ihre narrative Identität, insbesondere ihre diskursive Grundstruktur, macht Institution zugänglich für das Konzept der Narration (weil sie sich demnach allein narrativ rekonstruieren lassen) sowie für normative Implikationen. Anders als ein Begriff unterstellt ein Narrativ der Institution gerade keine feste Identität, sondern präsentiert vielmehr einen bestimmten *Bedeutungsgehalt*. Formal kann ein Narrativ die Mehrteiligkeit einer Institution abbilden, ihre Beschaffenheit als komplexes System<sup>25</sup> sowie den Ursprung und Motor dieser Verfassung: Es überträgt, dass und wie die Institution sich aus verschiedenen *Begriffen* konstituieren und diese sinnvoll, d. h. im Dienste eines kennzeichnenden Sinngehalts, miteinander verbunden sind.<sup>26</sup> Weil es fortlaufend diskursiv ausgehandelt wird, transportiert ein Narrativ eben keine feststehende Charakterisierung; so entspricht es auch inhaltlich der Lebendigkeit von Institutionen, ihrer Fähigkeit zur aneignenden Reaktualisierung<sup>27</sup>: Tatsächlich gewinnen Institutionen, das ist wie gezeigt die Pointe des Hegelschen Gesellschaftsverständnisses, ihre *Identität* aus der Differenz; aus der Auseinandersetzung und dem dauernden Prozess der Aneignung

---

<sup>22</sup> Vgl. ebd., S. 174.

<sup>23</sup> Ebd.

<sup>24</sup> Vgl. ebd., S. 181 f.

<sup>25</sup> Vgl. Jaeggi 2009, S. 532 f.

<sup>26</sup> Das Kennzeichen der auf einen bestimmten Sinngehalt zielenden Mehrteiligkeit von Narrativen entnehme ich der Definition Almut Kristine von Wedelstaedts. Vgl. von Wedelstaedt 2016, S. 63.

<sup>27</sup> Vgl. Jaeggi 2009, S. 543.

des Anderen. Die Bestimmung oder Beschreibung einer Institution, die in eine aneignungsfähige Auffassung mündet, muss in der Lage sein, diesen transformativen Charakter ebenso abzubilden wie die innere Dialektik und die Quellen der fortlaufenden Wandlungsprozesse, die durch die kollektive und individuelle Aneignung der Institution angestoßen werden. Dies gelingt allein einem narrativen Verständnis, das dann auch in der Lage ist, die vielfältigen Anschlüsse der Institution an die Lebenswelt zu zeigen, der die *erzählte* Institution entstammt und für die sie wirkt.

Das betrifft insbesondere die *Gemachtheit* der Institution. Anders als ein Begriff hebt ein Narrativ ausdrücklich die Rolle subjektiver bzw. kollektiver Autorschaft hervor und zeigt dann, wie – für ein narratives Institutionsverständnis, das deren Dynamik und Offenheit betont – ihre Steuer- und Veränderbarkeit sowie normative Relevanz aufgefasst werden müssen. Damit erfüllt es die gezeigten Anforderungen an ein in der Krise der Arbeitsgesellschaft gültiges, d. h. produktives Arbeitsverständnis, das auch die besondere Normativität, mithin normative Ansprüche an Arbeit enthüllt: Ricœur zeigt, dass die Betrachtung von Narrativen den Blick öffnet für die ethischen Implikationen dessen, was erzählt wird, weil die Idee der Autorschaft die Maßgeblichkeit von Bewertungen und Verbindlichkeit normativer Ansprüche bekräftigt. Anders ausgedrückt: Im Konzept der Narration wird die Institution als bestimmter Problemlösungsmechanismus besser durchschaubar und dann auch entsprechend befragbar. Narrative spielen, so zeigt auch Goldie, eine entscheidende Rolle bei unserer Auffassung davon, wie etwas sein sollte<sup>28</sup>, gerade weil sie, so will ich ergänzen, so eng mit der Lebenswelt, für die sie gelten, verknüpft sind. Nach Rahel Jaeggi zeichnet sich eine gute, d. h. gelingend aneignungsfähige Institution u.a. gerade dadurch aus, dass die Individuen einer Gesellschaft sich als ihre Autor\*innen und die Institution selbst dann als legitim verstehen können<sup>29</sup>; die Wahrnehmung von Autorschaft im Unterschied zu Determination ist demnach ein entscheidendes Kriterium dafür, Institutionen und deren Bedingungen als gültig anzuerkennen. Im Konzept der Narration ist der Verstehens- eben immer auch ein Aushandlungsprozess.

Dieses Verständnis, das nach Ricœur wie gezeigt Bedingung produktiver Narration ist, muss zwingend auch die normative Grundstruktur der Institution erfassen; auch das gelingt dem Narrativ besser als dem Begriff. Ermöglicht wird damit, so Thomas Wägenbaur, eine „Verhandlung des Verhältnisses von ‚sein‘ und ‚sollen‘“, die gerade nicht auf die Festlegung einer Identität hinausläuft und so den Anspruch der individuellen und kollektiven Autorschaft bekräftigt: „Was sie kann und tun muß, ist einen quasi-hegelianischen Prozess zu performieren, der der Differenz um einer Identität willen widersteht – und

---

<sup>28</sup> Vgl. Goldie 2012, S. 2 ff.

<sup>29</sup> Vgl. Jaeggi 2009, S. 543.

umgekehrt“<sup>30</sup>. So wird der Bedeutungsgehalt einer Institution *mit* dem und *in* dem Narrativ erst ausgehandelt und kann *an* ihm fortlaufend hinterfragt werden. Ausschlaggebend für den gelingenden institutionellen Aneignungsprozess ist demnach auch ein verständliches, d. h. rekonstruier- und dann kritisierbares Narrativ, das desgleichen die Kohärenz der Institution bewahrt und damit überhaupt erst die Voraussetzung für Verstehen und gelingende individuelle und kollektive Aneignung schafft: Letztlich, so zeigt Almut Kristine von Wedelstaedt, bedeutet eine *Geschichte* zu verstehen für Ricœur, ihren Sinn zu erfassen<sup>31</sup>, was sich – so von Wedelstaedt weiter – mit Velleman als „Nachvollzug der emotionalen Kadenz“<sup>32</sup> begreifen lässt. Mit Schlechtman fügt sie hinzu, dass es hierbei um das Verstehen von Kausalverknüpfungen geht, also um ein produktives Verständnis schlechthin. Das gilt auch für Institutionen, die sich demnach allein über ihren normativen Sinn rekonstruieren lassen, nach dem sie geformt sind und nach dem sie sich entwickeln.

### 6.3 Zusammenfassung: Das Narrativ von Arbeit als normativ gehaltvolle Erzählung

Die Krise der Arbeitsgesellschaft und insbesondere Arbeit selbst fordert dieses so gerichtete produktive Verständnis, das folgerichtig nur ein narratives sein kann und das den *normativen Sinn* von Arbeit zum Zentrum hat: Arbeit ist nicht zu verstehen ohne die Kenntnis ihrer normativen Implikation. Sie ergeben sich aus der Gemachtheit der Institution; der Tatsache, dass sie einer bewertenden und emotional gestützten Autorschaft unterliegt, im Zuge derer ihr – das ließ sich mit Hegel zeigen – das Moment bzw. die Rolle der Zweckverwirklichung installiert wird. Arbeit als menschliche Praxis dient der Verwirklichung subjektiver Zwecke und hat insofern eine normative Dimension, schließlich einen ganz bestimmten moralischen Wert.

Beides kann allein ein Arbeitsverständnis als Narrativ von Arbeit aneignungsfähig präsentieren und aktualisieren: Theoretisch entspricht die hier gezeigte Auffassung von Narrativität den formalen und inhaltlichen Voraussetzungen der Institution; sie ermöglicht es, den transformativen, mehrteiligen und diskursiven Charakter der Institution abzubilden, aus dem sich auch die strukturelle Normativität wie die normative Struktur ergeben. Eine Institution über ihr Narrativ (kritisch) zu rekonstruieren ist

---

<sup>30</sup> Wägenbaur 1998, S. 251.

<sup>31</sup> Vgl. von Wedelstaedt 2016, S. 68. Von Wedelstaedt deutet die Pointe von Ricœurs Auffassung von Narration bzw. einer narrativen Identität folgendermaßen: „In der Geschichte muss narrative Kontingenz und narrative Notwendigkeit herrschen. Das aber heißt nichts anderes, als dass es das geben muss, was hier der »eigentliche Sinn« einer Geschichte genannt wurde“.

<sup>32</sup> Ebd., S. 71.

deshalb folgerichtig; dann geht der Blick hinaus über die die normative Dimension der Institution als deren gestalt-, sinn- und funktionsgebender Kern, hin auf ihren moralischen Wert.

Wo es mir bei der Frage nach der normativen Dimension von Arbeit um ihren diskursiv ausgehandelten Bedeutungsgehalt geht, der ihr als Institution ja erst qua Gebrauch verliehen wird, d. h. um die Schnittmenge ihres notwendigen und ihres transformativen Charakters; wo Narrative zudem das Verhältnis der einzelnen Person zur Gesellschaft thematisieren, sich wertend und handelnd zu eigen gemacht werden und die Wahrnehmung von Gesellschaft beeinflussen: Dort bedarf es eines Narrativs von Arbeit als Bezugspunkt der Aneignung, d. h. als Rahmen eines aneignungsfähigen Arbeitsverständnisses, das sich im Zuge des Erzähltwerdens weiterentwickelt, sich jedoch nie von seinem bestimmenden Kern ablöst. Narration stellt Autorschaft und Sinn in den Mittelpunkt und charakterisiert beide dann in ganz bestimmter Weise, nämlich als normativ gehaltvoll sowie aneinander gekoppelt und damit dynamisch. Ein Diskurs um Arbeit, der auf deren normative und/oder soziale Implikationen hinaus will oder – im Anspruch, kritisch zu sein – muss, muss als Narrativ-Diskurs geführt werden, in dem eben nicht bestimmte Annahmen oder Wertvorstellungen von Arbeit als unhintergebar gelten, sondern hinterfragt werden, weil man davon ausgehen kann, dass sie im Zuge der ständigen und stetigen Aushandlung eines gültigen Narrativs von Arbeit mit ausgehandelt werden und sich dabei von selbst immer stets eines bestimmten Gehalts von Arbeit vergewissern wollen. Allein ein solcher Diskurs ist praktisch glaubwürdig und bringt eine kritikfähige Perspektive auf Arbeit hervor.

Tatsächlich spielt die Kohärenzforderung des Konzepts der Narration genau hierauf an: Dass Narrative ausgehen von einem Kern dessen, was erzählt wird, und diesen Kern im Fortschritt der Erzählung weitererzählen. So lenkt – das hatte ich für Arbeit gezeigt – die Auffassung einer narrativen Identität auch erst den Blick auf dasjenige Moment, das diese Kohärenz in der Erzählung herstellt, mithin auf dessen innere Verfassung, Wirksamkeit und Rolle.

Damit ist das gesuchte aneignungsfähige Arbeitsverständnis hier im Ganzen formal bestimmt: Sein Kern ist die auf den moralischen Wert verweisende und ihn als solchen einrichtende normative Dimension von Arbeit; die Form seiner (schließlich aneignungsfähigen) Vermittlung ist die Narration.

Begründen lässt sich dieses Arbeitsverständnis – lässt sich sein Kern, der hier in einer aktuellen Fassung inhaltlich noch immer infrage steht – auf genau umgekehrtem Wege; und so beinhaltet das Konzept der Narration eben auch eine produktive Perspektive auf den moralischen Wert von Arbeit: Indem das gegenwärtig gültige, unproduktive Narrativ zurückverfolgt und in seinem Werden im Gang durch frühere Narrative gezeigt wird, samt der sie leitenden Arbeitsverständnisse und vor der Frage ihrer



Aneignungsfähigkeit. Dieses Vorgehen, das ich im nun folgenden Kapitel bewerkstelligen will, zeigt dann, sofern sich meine bisherigen Untersuchungsergebnisse bekräftigen lassen, erstens, dass Arbeit normativ gehaltvoll ist und ihr in der Arbeitsgesellschaft notwendig normative Geltung zukommt; und zweitens, dass dann allein diese normative Geltung von Arbeit Kern eines aneignungsfähigen, mithin produktiven Arbeitsverständnisses sein kann.

## 7. Arbeit im Verständnis: Ein historisierendes Schlaglicht auf Narrative von Arbeit

Nachdem die Form eines aneignungsfähigen Arbeitsverständnisses nun vollständig gefasst ist, muss es jetzt darum gehen, dieses auch inhaltlich weiterzuentwickeln. Dafür möchte ich anknüpfen an die hier schon verteidigte These, dass sich das, was Arbeit ist, im *Erzählen von ihr* abbildet, transportiert und entwickelt. Dabei beruft sich die Erzählung jedoch immer auf einen *Kerntatbestand* von Arbeit, d. h. sie bildet diesen aneignungsfähig ab oder fordert dieses Abbilden zumindest ein. Verfolgt man also die Genese der Narration bzw. des aktuell gültigen Narrativs von Arbeit nach, wird dieser Kerntatbestand als *roter Faden* der Erzählung von Arbeit herausstechen. Außerdem muss sich dieser Kerntatbestand den gewonnenen Erkenntnissen entsprechend als ein normativer kenntlich machen.

Die hier bislang gewonnenen Untersuchungsergebnisse schärfen diesen vielversprechenden historisierenden Blick auf Arbeit: auf ihre normative Dimension, die ich als ihr charakterisierendes Moment, mithin als Brennpunkt eines aneignungsfähigen Arbeitsverständnisses zeigen konnte. Aus der Genese des Narrativs ist demnach nun die inhaltliche Seite der (hier schon als besonders verfasst gezeigten) *Subjektivität* von Arbeit zu ermitteln und dann die Beschreibung ihres besonderen Wesens als normativ gehaltvoller Lösungsmechanismus für ganz bestimmte, normativ relevante Probleme zu vervollständigen.

Nach Hegel charakterisierte diese Subjektivität Arbeit als Mittel zum Zweck der Selbstverwirklichung der Subjekte und zugleich als Mittel zum Zweck der Schaffung von Verhältnissen, in denen diese Selbstverwirklichung gelingen kann. Auf eine ähnliche Beschreibung hatte die Rekonstruktion der Krise der subjektivierten Arbeitsgesellschaft hingedeutet. Die Frage ist nun, ob dieses Verständnis auch in der Genese des Narrativs von Arbeit nachvollzogen werden kann oder – auf dem Wege einer heute aneignungsfähigen Aktualisierung – neu formuliert oder ergänzt werden muss, und wenn ja, welche Momente und Dimension dabei zentral sein müssen.

Es geht mir weiterhin darum, die normative Dimension von Arbeit als Ausgangspunkt eines aneignungsfähigen Arbeitsverständnisses möglichst genau zu beschreiben. Methodisch impliziert dies auch, Narrative kritisch zu hinterfragen und Bruchstellen in der Entwicklung der Erzählung von Arbeit zu markieren, um anhand der Bedingungen der Nichtverwirklichung eine bestimmte Aneignung, die Präsenz bestimmter Momente von Arbeit, als unabweisbar zu zeigen. Dass hierin das besondere kritische Potenzial der historisierenden Perspektive auf Arbeit liegt, sieht auch Sabine Gürtler: „Darin, den Charakter von Arbeit historisch und problemgeschichtlich transparent zu machen, liegt die

Chance, gesellschaftliche Selbstverständigungsprozesse im Bereich der Arbeitsteilung und -verteilung anzuschieben und zu unterstützen“<sup>33</sup>, gerade angesichts der gezeigten Krise der Arbeitsgesellschaft.

Hannah Arendt spürt in ihrer Studie des VITA ACTIVA (1958/1960) der „neuezeitliche[n] Weltentfremdung“<sup>34</sup> ebenfalls auf dem Pfad der Geschichte nach, „um so vielleicht zu einem besseren Verständnis des neuezeitlichen Gesellschaftsphänomens zu kommen“<sup>35</sup>. Jedoch lässt Arendt ihre historische Analyse erst in der Neuzeit beginnen, also am, wie sie selbst zeigt, „Beginn der Weltentfremdung“<sup>36</sup>; als das Aneignungsverhältnis, wie ich zeigen werde, längst gestört und die notwendige Referenz gelingender Aneignung durch ein falsches Bewusstsein von Arbeit verdeckt war. Unweigerlich übersieht und verneint Arendt dann die normativen Implikationen von Arbeit.

Nichtsdestotrotz bleibt ihre historisierende Methode vielsprechend und vorbildlich. Das erkennt auch Adorno an und bekräftigt, dass

„[...] gerade heute – also in einer Situation, in der [...] die Faktizität in so eminentem Maß zu einer Hülle, zu einem Schleier geworden ist vor dem, was *wesentlich* sich zuträgt, daß in einer solchen Situation umgekehrt die Philosophie ebenso die Tendenz haben muß, Geschichte zu werden, wie die Geschichte Tendenz haben muß, Philosophie zu werden“<sup>37</sup>.

Es geht darum, die Gegenwart zu entschleiern, um ihre tatsächlichen Bedingungen – die des Gelingens und die des Nichtgelingens – offenzulegen und so auch wieder Kritik zu ermöglichen. Adorno weist auch Marx und Hegel dieses Vorgehen nach: Bei Marx entspannt sich aus ihm die radikale Forderung eines Übergangs von Geschichtsphilosophie in Geschichtsschreibung, die dann in eine spezifische Auffassung von Geschichtlichkeit mündet; fokussierend darauf, wie die gesellschaftlichen Verhältnisse auf die Individuen wirken und somit auf die Verhältnisse selber; das gilt bei Marx auch gerade für Arbeit als zentrale Praxis des Daseinsvollzugs. Desgleichen verlangt Hegels Freiheitsbegriff eine Prüfung an der Geschichte, nämlich, so schreibt Axel Honneth, „[w]eil die Art von Freiheit, die er vor Augen hat, sich nur in Form einer Partizipation an konkreten Institutionen verwirklichen kann, muß er deren Existenz viel stärker an der geschichtlichen Wirklichkeit ausweisen und überprüfen“<sup>38</sup>.

Gleiches gilt für das hier gesuchte Arbeitsverständnis als Narrativ von Arbeit, das die allein mittels Aneignung zu verwirklichende, d. h. wirksam und gültig machende normative Dimension von Arbeit zum Ausgang und dann den moralischen Wert von Arbeit zum Kern hat. Vielversprechend ist diese

---

<sup>33</sup> Gürtler 2001, S. 724.

<sup>34</sup> Arendt 2013, S. 15.

<sup>35</sup> Ebd.

<sup>36</sup> Ebd., S. 318.

<sup>37</sup> Adorno 2001, S. 60.

<sup>38</sup> Honneth 2011, S. 112.

Prüfung an der Geschichte auch als *Lernen aus der Geschichte*; wenn die normative Dimension in ihrer hier bislang entworfenen Gestalt früheren Narrativen gegenübertritt und sich in ihnen wiedererkennt und/oder ergänzt.

Das anspruchsvolle und fordernde Vorgehen, das diese These verlangt, will ich, mich auf Adorno berufend und auf mein Untersuchungsziel fokussierend, etwas reduzieren: Um ihre Gegenwart und konkret deren Arbeitsverständnis zu entschleiern, hat die Philosophin keine vollständige historische Rekonstruktion zu leisten, wie auch nicht jede geschichtliche Regung Teil einer Geschichtsphilosophie werden muss<sup>39</sup>. So will und kann ich hier keine Studie über historische Arbeitsverständnisse fertigen und auch keine Genealogie von Arbeit anbieten, vielmehr im Längsschnitt die Genese unseres heutigen Arbeitsverständnisses nachverfolgen, um fortbestehende normative Implikationen und die Bedeutung von Abweichungen davon zu zeigen. Zu diesem Zweck heranziehen, diskutieren und engführen möchte ich verschiedene historisierende Darstellungen von Arbeit und unserem Verständnis von ihr<sup>40</sup>. Wo die Vertiefung oder Klärung eines bestimmten theoretischen Arbeitsverständnisses am Originaltext erhellend ist, leiste ich diese.

## 7.1 Das Arbeitsverständnis im Wandel: Zur Genese des Narrativs von Arbeit

### Zum mythischen Arbeitsverständnis einfacher Gesellschaften

Für mein Untersuchungsziel aufschlussreich sind Narrative von Arbeit dort, wo sie etwas über das Verhältnis von Arbeit und Leben aussagen. Das gilt gerade auch für mythisch rückgebundene Narrative, wie etwa die vorchristlicher oder archaischer Gesellschaften. Diese kennen die Trennung Arbeit und Leben noch nicht: Das Leben ist in Arbeit eingebunden und umgekehrt; Arbeit ist Praxis und Instanz

---

<sup>39</sup> Vgl. Adorno 2001, S. 59 f.

<sup>40</sup> Im Rahmen dieser philosophischen Untersuchung kann ich meine Darstellung der Entwicklung des Arbeitsverständnisses nicht vornehmlich aus eigenem Studium der Primärquellen gewinnen, sondern muss fremde historische Auseinandersetzungen mit Arbeitsverhältnissen und Arbeitsbegriffen hinzuziehen. Für ein trotz dieser Einschränkung möglichst treffendes, facettenreiches und vor allem philosophisch gehaltvolles und kritisch befragbares Bild von Arbeit will ich mehrere Beschreibungen zusammenführen und aneinander prüfen, die die historische Entwicklung von Arbeit und unseres Verständnisses zum Teil auch schon vor dem Hintergrund einer philosophischen Fragestellung abbilden. So stütze ich mich hier in erster Linie auf Frans van der Vens mehrbändige DARSTELLUNG DER SOZIALGESCHICHTE DER ARBEIT (1972; vgl. van der Ven 1972), Manfred Riedels Artikel zu ARBEIT im LEXIKON PHILOSOPHISCHER GRUNDBEGRIFFE (1973; vgl. Riedel 1973), Werner Conzes Artikel zu ARBEIT in GESCHICHTLICHE GRUNDBEGRIFFE. HISTORISCHES LEXIKON ZUR POLITISCH SOZIALEN SPRACHE IN DEUTSCHLAND (1974; vgl. Conze 1974), Arne Eggebrechts GESCHICHTE DER ARBEIT (1980; vgl. Eggebrecht 1980), Hans Frambachs sehr aufschlussreiche Darstellung der Entwicklung von ARBEIT IM ÖKONOMISCHEN DENKEN (1999; vgl. Frambach 1999), Rudolf Walthers begriffsgeschichtlicher Überblick über ARBEIT im Band zur SOZIALPHILOSOPHIE DER INDUSTRIELLEN ARBEIT (1990; vgl. Walther 1990), Robert Castels Dokumentation der METAMORPHOSEN DER SOZIALEN FRAGE (2000; vgl. Castel 2000), Georg Jochums Beitrag ZUR HISTORISCHEN ENTWICKLUNG DES VERSTÄNDNISSES VON ARBEIT im HANDBUCH ARBEITSZOLOGIE (2008; vgl. Jochum 2008) sowie Gerd Spittlers Artikel zu ARBEIT im HANDBUCH ANTHROPOLOGIE (2009; vgl. Spittler 2009).

des Lebensvollzugs. Gerd Spittler zeigt, dass Arbeit hier nicht zuerst objektzentriert als Transformation begriffen wird, sondern subjektzentriert als Interaktion; als dem Menschen Zugang zu den natürlichen Kreisläufen der (*zu bearbeitenden*) Natur gewährende Instanz<sup>41</sup>; der Mensch und die vergöttlichte (Mutter) Natur *wirken* tätig zusammen.<sup>42</sup> Wo das Verständnis von Subjektivität nicht auf Individualität, sondern auf Gruppenzugehörigkeit und schließlich auf Kooperation abhebt, ist hier stets das Subjekt der Gemeinschaft gemeint. Für dieses ist Arbeit als unhintergehbare existenzielle Notwendigkeit freilich auch Mittel zum Zweck, jedoch als Teil einer viel engeren Verbindung. Arbeit leistet nicht Vermittlung, sondern Einfügung von Subjektivität in Objektivität und umgekehrt; ein tätiges *Aneinander-Bilden*. Um Kontingenzen abzumildern, erscheint das Objekt der Arbeit in diesen Gesellschaften deshalb oft ebenfalls als subjektiviert, als Träger eines eigenen *Willens*; ob es ihn tatsächlich besitzt (wie das zu jagende Wild oder die zu hütenden Schafe) oder nicht (wie der zu bearbeitende Stein oder das zu erntende Korn)<sup>43</sup>. Diese Form der *Subjektivierung* von Arbeit zielt auf Interaktion als Daseinsvollzug: Alles erscheint beseelt und der Mensch interagiert damit, indem er es *bearbeitet*.<sup>44</sup> Er ist in einem viel direkteren Sinne *Subjekt der Arbeit*, weil seine Existenz unmittelbar von Arbeit abhängt und sich an ihr vollzieht; auch hier ist das Verhältnis wechselseitig. So aufgefasst ist arbeitsvermittelte Aneignung kein bewusstes und dann kritisches Ergreifen, sondern vielmehr ein Entwickeln aufgrund existenzieller Notwendigkeit. Lebensführung, Arbeit und Gottesdienst wie auch die Lebensbereiche sind hier eng miteinander verknüpft; Arbeit ist im Ganzen tätige Praxis des Eingebundenseins, das sich durch sie im Wirken und Empfangen realisiert.

### Zum Arbeitsverständnis der Antike

Dieses Verhältnis, insbesondere die außerweltliche Rückbindung und die Rolle des Subjekts, wird sich im Laufe der Antike relativieren. Im Kern wird Arbeit hier erzählt als eine vom Menschen initiierte, weil

---

<sup>41</sup> Vgl. Spittler 2002, S. 12 ff.

<sup>42</sup> Spittler zufolge kennen und kannten einfache Gesellschaften keine strikte Trennung von Arbeit und Nicht-Arbeit; sie benennen nur einzelne Tätigkeiten, subsumieren diese aber nicht unter einen übergeordneten Begriff. Vgl. Spittler 2009, S. 302.

<sup>43</sup> Archaischen Gesellschaften sind Analogien dieser Art ein Instrument zur Fassbarmachung der (noch) undurchschaubaren Mechanismen des Naturgeschehens, jedoch immer mit dem Wissen, dass ihre Durchdringung nie ganz gelingen kann. So wird die Natur nicht als Unterworfenen behandelt, sondern als überlegen respektiert. Godelier schreibt dazu: „Durch die Analogie werden die unsichtbaren Ursachen und Mächte, die die nichtmenschliche Welt (Natur) und die menschliche Welt (Kultur) erzeugen und bestimmen, mit den Eigenschaften des Menschen ausgestattet, das heißt, sie präsentieren sich dem Bewußtsein spontan als Wesen mit einem *Bewußtsein*, einem *Willen*, einer *Autorität* und einer *Macht*, also dem Menschen analoge Wesen, die sich jedoch dadurch von ihm unterscheiden, daß sie wissen, was er nicht weiß, tun, was er nicht tun kann, kontrollieren, was er nicht kontrolliert, sich folglich von ihm dadurch unterscheiden, daß sie ihm überlegen sind“. Godelier 1973, S. 307.

<sup>44</sup> Nach Mircea Eliade ist das Arbeitshandeln in einfachen Gesellschaften zudem oft ritualisiert; es wird als Wiederholung der Taten von Göttern, Ahnen oder Helden verstanden und ist oft (religiös) rückgebunden an einen Ursprungsmythos, dessen ursprüngliche(r) Akteur(e) dann in der jeweiligen (wiederholten) Tätigkeit präsent sind. Vgl. Eliade 1966. Zitiert nach Jochum 2008, S. 86.

für ihn notwendige und ihm dienende, dann vermittelte und formierende Praxis<sup>45</sup>. Tatsächlich ist das Arbeitsverständnis der Antike in dieser Hinsicht weit weniger einheitlich und widersetzlich, als es die moderne Rezeption oft darstellt. Georg Jochum etwa bewertet das in der Forschung zumeist gezeichnete Bild von der antiken Verachtung der Arbeit neu:

„Zwar besitzt die Erwerbsarbeit aufgrund der Verbreitung der Sklavenarbeit und der häufigen Ausübung der handwerklichen Tätigkeiten durch nichteinheimische Freie ohne Bürgerstatus [...] und durch unterprivilegierte Bürger einen geringen gesellschaftlichen Status [...]. Zugleich etabliert sich aber im 5. Jahrhundert v. Chr. ein »Könnens-Bewusstsein« [...]; d. h., die mit spezifischen Techniken verbundenen Kenntnisse und Arbeiten werden deutlich aufgewertet und als Ausdruck eines gesellschaftlichen Fortschritts interpretiert. Insgesamt lässt sich für die Antike ein eher ambivalentes Verhältnis zur Arbeit konstatieren“<sup>46</sup>,

das aber den Mensch mit seinen individuellen Fähigkeiten und Talenten in den Blickpunkt rückt. Ihm wird die Arbeitshandlung zugeschrieben, mit allem, was sie von Anfang bis Ende impliziert; er wirkt arbeitend ohne außerweltliche Bindung und ist in einem viel stärkeren Sinn für seine Tat oder sein Werk *verantwortlich*. Er ist nicht nur das weltliche Werkzeug wirkender Götter oder Ahnen, sondern benutzt seinerseits Werkzeuge, um eine selbst initiierte Arbeitshandlung auszuführen.

Arbeit ist hier deutlich Mittel zum Zweck, wobei dieser Zweck zunächst allein der der tätigen Person ist. Diese neue Denkweise bindet und trennt den Menschen und seine Arbeit im gleichen Schritt: Er kann nun über sie verfügen, sie nutzen, gestalten und organisieren; sie sich zum nach seinem Willen gestalteten *Werkzeug* seiner eigenen Zwecke machen, also auch Ziele verfolgen, die über die unmittelbare Subsistenzsicherung hinausgehen. Dies vor Augen, ist der Mensch nun ganz anders von Arbeit abhängig: Sie ist ihm, da nun keine Aussicht auf helfende göttliche Einflussnahme mehr besteht, unausweichlich aufgedrungenes Mittel der Existenzsicherung.

Diese subjektbasierte, aber kooperationszentrierte Narration von Arbeit findet sich in Platons POLITEIA zu einem philosophisch gehaltvollen Arbeitsverständnis theoretisiert. Bemerkenswert ist, dass es die gleichen Grundcharakteristika von Arbeit herausstreichen, die auch vor der Negativfolie der Krise der Arbeitsgesellschaft erschienen waren. Wieder ist die Ambivalenz von Arbeit Ausgang der Überlegungen: hier als die grundlegende Auffassung, dass Arbeit gleichermaßen mit Last wie mit

---

<sup>45</sup> Das lässt sich mehr oder weniger als Kern des antiken Arbeitsverständnisses herausstellen, das – anders als in der Literatur oft dargestellt – inhaltlich nicht einheitlich ist. Zeichneten Homers Ilias oder Hesiods WERKE UND TAGE einerseits ein sehr pittoreskes Bild vom Handwerk und der Landarbeit als Eingebundensein in eine übermenschliche Ordnung, zeigt letzterer Arbeit in der THEOGONIE auch als gerechte Strafe für das menschliche Vergehen gegen die Götter (vgl. Frambach 1999, S. 28 ff.). Es überrascht nicht, dass das Arbeitsverständnis der frühen Antike dem mythischen noch sehr nah war. Im Gang der Epoche und mit der Entwicklung der Polis wurde Arbeit zunehmend objektiviert und als Vervollkommen der göttlichen Ordnung durch den Menschen gedeutet (vgl. Jochum 2008, S. 89), später wurden die praktischen Tätigkeiten in der für die Antike kennzeichnenden Hierarchisierung allmählich herabgewertet.

<sup>46</sup> Jochum 2008, S. 89.

Tugend verbunden sei.<sup>47</sup> Indes nimmt Platon die Tugend als Voraussetzung des guten Werks an: Innerhalb der Polis verrichte jeder die seinen (von den Göttern verliehenen) Talenten entsprechenden Tätigkeiten<sup>48</sup>, doch nur vollkommen, wenn er dabei den Anforderungen entsprechend *tüchtig* ist<sup>49</sup>.

Die außerweltliche Bindung des Arbeitshandelns existiert hier also noch, aber nicht mehr die Tätigkeit selbst wird davon gelenkt, sondern nur noch – als subjektbasierte Prädestination des Arbeitshandelns – die dazu benötigten Fähigkeiten. So verleihen die Götter jedem Stand eine je andere Kardinaltugend: Die Herrschenden müssten besonders weise, die Soldaten besonders tapfer sein usw. Dies gemeinsam konstituiere einen vollkommenen, gerechten Staat als Rahmen einer tugendhaften Existenz.<sup>50</sup>

Zwar wirken die Handelnden also zunächst getrennt in je ihrer Sphäre, letztlich bedarf das Funktionieren der Polis, mithin die Entwicklung der Tugendhaftigkeit, aber der Synergie ihres Tuns. In der Platonischen Auffassung wirken Arbeit und Arbeitsteilung der Vergesellschaftung also keinesfalls entgegen<sup>51</sup>. Im Gegenteil beschreibt Platon hier nichts anderes als die gesellschaftsbildende und -tragende Kraft von Arbeit, die sie in die Rolle einer freiheitsverbürgenden Praxis fügt, und zwar ausgehend von der Kraft, d. h. den Handlungen, Eigenschaften etc. der einzelnen Person und ihrer dem entsprechenden Zweckverwirklichung. Wo hier der Subjektbegriff noch nicht (wie später der des Idealismus) das *erkennende Ich* erfassen, sondern eher ein bestimmtes Subjekt als Träger von Eigenschaften, Affekten oder Handlungen ausweisen will<sup>52</sup>, geht es hier um Zwecke, die dem Subjekt mit den Talenten mehr oder weniger auferlegt sind, doch in diesem Rahmen an das Subjekt gebunden bleiben: Sie sind von dessen Standpunkt (als mit einem bestimmten Talent ausgestattetem tätigen Subjekt) aus vermittelt und zielen auf Tugendhaftigkeit bzw. (im gesellschaftlichen Kontext) auf eine tugendhafte Existenz

Im Ganzen ist Arbeit bei Platon eng mit der Idee der Tugend verbunden; sie lässt sich rekonstruieren als Ausdruck und Werkzeug sowie als Ausgang und Ziel von Tugendhaftigkeit. Das Mittel dazu ist ihre besondere Natur der Zweckverwirklichung, die schließlich am Lastcharakter der Existenz einen Tugendcharakter enthüllt. Relevant ist hier schon die Frage nach dem Wie von Arbeit als Erfüllungsbedingung: Allein in tugendhafter Haltung ausgeführte Arbeit gelingt diese Zweckverwirklichung; wenn also die Subjekte ihren Talenten entsprechend tätig zusammenwirken. So verstanden ist Arbeit bei Platon normativ gehaltvoll, notwendig in ihrem Ausgang wie in ihrem Ziel,

---

<sup>47</sup> Vgl. Riedel 1973, S. 130.

<sup>48</sup> Vgl. Platon; DER STAAT 369e – 370a (= Platon 1989, S. 65 ff.).

<sup>49</sup> Vgl. ebd. 353b-353e (= Platon 1989, S. 43 ff.).

<sup>50</sup> Vgl. ebd. 427c-435a (= Platon 1989, S. 144 ff.).

<sup>51</sup> Vgl. Hund 1990, S. 169.

<sup>52</sup> Zum Subjektbegriff der Antike vgl. etwa den Artikel B. Kibles im HISTORISCHEN WÖRTERBUCH DER PHILOSOPHIE. Vgl. Kible 1998.

darüber hinaus im Moment ihres Vollzugs, weil die Präsenz der Tugend – als Kenntnis des eigenen Talents und seiner Vollendung in Arbeit – Voraussetzung gelingender Zweckverwirklichung ist.

Wo Arbeit als Mittel dieser subjektiven Zweck- als Talentverwirklichung gefasst ist, die bezogen ist auf einen gesellschaftlichen Kontext und sich mithin erst hier vollendet, spannt sich der Bogen zu Hegels Arbeitsverständnis: Zur Idee eines Wesens von Arbeit als einer sich selbst nährenden, subjektiven Teleologie, die als solche angewiesen ist auf die Präsenz und Resonanz normativer Implikationen. Bei Platon ist dies die Tugend, die sich in Arbeit in Selbstverwirklichungsabsicht entwickelt; vermittelt über die als Talent sichtbare Tugend der tätigen Subjekte. Dass es dabei eben nicht nur um einen gesellschaftlich relevanten Tugendbegriff geht, sondern auch um die Erfüllung der Subjekte, lässt sich aus Sokrates' Erläuterung des platonischen Funktions-Arguments herauslesen: Deutlich wird hier eine Verbindung zwischen der Erfüllung der individuellen Natur und Glückseligkeit<sup>53</sup>, die auch Aristoteles in seiner Definition der *eudaimonia* aufgreift.<sup>54</sup> So verstanden ist Arbeit dann auch subjektbezogene Aneignungs- als Bildungspraxis und auch in dieser Hinsicht normativ gehaltvoll.

Dass die Rezeption des aristotelischen Arbeitsverständnisses, das als kurzer Anhang der NIKOMACHISCHEN ETHIK beigelegt ist, diesen normativen Gehalt meist übersieht, mag daran liegen, dass Aristoteles die Verwirklichung der Rolle von Arbeit an ganz bestimmte Bedingungen knüpft. Die Arbeit charakterisierende Ambivalenz, durch die der Mensch sich im Spiegel von Arbeit gleichzeitig als bedürftig und leistungsfähig wahrnehmen muss, ist hier nicht nur Ausgang, sondern auch Grundgerüst der philosophischen Begriffsbildung: Aristoteles hält sie scheinbar gut auseinander, indem er zur Erfüllung von Notwendigkeit und Freiheit jeweils unterschiedliche Parteien beruft: So teilt er ausgehend von Platon und den Sophisten die menschlichen Tätigkeiten in zwei Klassen<sup>55</sup>: Je nach der Zweckrichtung des Tuns wird unterschieden zwischen Tätigkeitsformen des Handelns (*praxis*) und des Herstellens bzw. Arbeitens (*poiesis*). Die Arbeitshandlung ist dann je definiert als *poiesis*, also bloß zweckrational auf die Herstellung eines Werkes (*ergon*) gerichtet und dann als Arbeit verstanden; oder sie ist als *praxis* Selbstzweck (*energeia*) im Sinne der Selbstverwicklung der tätigen Person.<sup>56</sup> Dieser reine Tätigkeitsvollzug sei, so Aristoteles, von allen Zwecken und Tätigkeiten der wertvollste, weil das menschliche Leben (dem alles andere untergeordnet sei) als Tätigkeit verstanden werden muss<sup>57</sup> und die *praxis* allein selbstzweckhaft (*selbstgenügsam*), also frei, ist.<sup>58</sup> Der *homo oeconomicus*, der Werke hervorbringt oder arbeitet, dient bloß sklavisch diesem Tätigkeitsvollzug bzw. der *Muße*, besitzt sie

---

<sup>53</sup> Vgl. Irwin 1995, S. 252 f.

<sup>54</sup> Vgl. Müller 2007, S. 327.

<sup>55</sup> Vgl. Riedel 1973, S. 130.

<sup>56</sup> Vgl. Aristoteles: NIKOMACHISCHE ETHIK. 1140a (= Aristoteles 1995a, S. 134 f.).

<sup>57</sup> Aristoteles: POLITIK. 1254a 4ff. (= Aristoteles 1995b, S. 8).

<sup>58</sup> Aristoteles: NIKOMACHISCHE ETHIK. 1140b 7 ff. (= Aristoteles 1995a, S. 135).



aber selbst nicht, weil er gezwungen ist, sein Leben in *banausischen*, d. h. körperlich anstrengenden Tätigkeiten, zu erschöpfen.<sup>59</sup> Nur der Handelnde kann frei genannt werden, weil nur er unmittelbar im Dienste des guten Lebens *am Werk* ist und hier einen Bildungsprozess durchmacht.

Tatsächlich lässt sich diese Trennung strenggenommen auch schon bei Aristoteles nicht halten: Die hier auf den ersten Blick eingeschriebene Abwertung der Arbeit erscheint nicht mehr als solche, wenn man den hier schon implizierten Zusammenhang von Freiheit und Notwendigkeit akzentuiert<sup>60</sup> und Arbeit wie Hegel als subjektzentriert und dann als notwendige Voraussetzung von Freiheit begreift. Insbesondere auf gesellschaftlicher Ebene ist das offensichtlich: Nur, weil Handwerker und Bauern *arbeiten*, das Lebensnotwendige *hervorbringen*, haben Denker und Politiker die *Muße*, im Dienste des Staates zu *handeln*. Arbeit und ihr Erwerb werden dann immerhin vermittelt zu Werkzeugen des guten Lebens<sup>61</sup> und – diesen Zweck schlug Aristoteles wie gezeigt der *praxis* zu – Selbstverwirklichung. *Praxis* ist auf *poiesis* angewiesen, das gilt auch für ihre jeweiligen Subjekte (als Träger). Zwar lässt sich mit Aristoteles die durch Arbeit hergestellte Freiheit noch nicht (wie später bei Hegel) unmittelbar als Selbstverwirklichung begreifen, jedoch als unbedingte Voraussetzung dafür. Freiheit lässt sich nur verwirklichen auf dem Wege der Notwendigkeit, und dieser Weg, die Vermittlung, ist – auch bei Aristoteles – Arbeit.<sup>62</sup>

#### Von THOMAS zu LUTHER: Arbeit als Fortsetzung des göttlichen Schöpfungswerks

Wie Hannah Arendt zeigen wird, ist die *Vita activa* im Lauf der Antike nicht mehr nur das politische Handeln, sondern bezeichnet bald jede aktive Weltbearbeitung und Weltaneignung.<sup>63</sup> Auf diesem Weg führt das antike Arbeitsverständnis hin zum christlichen, das die Doppeldeutigkeit von Arbeit gerade in der einengenden Aristoteles-Rezeption etwa durch Thomas von Aquin oder Albertus Magnus beibehalten wird: So sah Thomas, dass ein den Menschen vervollkommnendes *vita contemplativa* ohne als göttliche Pflicht auferlegtes *vita activa* nicht zu haben ist.<sup>64</sup> Es war die christliche Arbeitsethik,

---

<sup>59</sup> „Banausisch“ nennt Aristoteles „[...] alle solche Künste und Handwerke [...], die den Menschen körperlich in eine schlechtere Verfassung bringen, darunter fällt auch jede lohnbringende Arbeit, da sie den Geist der Muße beraubt und ihn erniedrigt“ Pol 1337b 10 ff. (= Aristoteles 1995b, S. 284).

<sup>60</sup> Vgl. Hund 1990, S. 168.

<sup>61</sup> Aristoteles: POLITIK 1334a13ff. (= Aristoteles 1995b, S. 271 f.).

<sup>62</sup> Wurde in Hesiods Schriften noch eine enge Verbindung von Arbeit und Moral offenbar – die Tätigkeit dient dem Lebensunterhalt ebenso wie dem gesellschaftlichen Ansehen und der moralischen *Vollendung* – kann bei Aristoteles Arbeit nicht mehr unmittelbar Tugendmittel sein: „Denn unmöglich kann, wer das Leben eines Banausen oder Tagelöhners führt, sich in den Werken der Tugend üben“ (POLITIK. 1278A 21 ff. [= Aristoteles 1995b, S. 87]), doch trägt dieser immerhin mittelbar zur moralischen Erziehung anderer bei.

<sup>63</sup> Vgl. Arendt 2013, S. 23 f.

<sup>64</sup> Vgl. Füllsack 2009, S. 55. Thomas befasste sich mit Arbeit in erster Linie deshalb, weil die neu gegründeten Bettelorden körperliche Arbeiten nicht mehr zu ihren alltäglichen Pflichten zählten. Er stellte die Frage, ob geistige Arbeit überhaupt ohne körperliche Arbeit möglich sei, fragt also – neben dem Verhältnis der beiden Tätigkeitsformen – auch nach den Motiven zur Arbeit. Vgl. dazu auch Kwant 1964, S. 36.

die Arbeit als erste zur daseinsumspannenden Praxis erhob, eingedenk ihrer Ambivalenz, einerseits Mühe und Last (als Folge der Vertreibung aus dem Paradies), andererseits die vervollkommnende Fortsetzung des göttlichen Schöpfungswerks zu sein, durch die der Mensch sich über alle anderen Lebewesen erhebe und zum Beherrscher der Natur aufschwinge. Dennoch bleibt das Verhältnis zur Arbeit ambivalent, zeigt sie den Menschen doch auch als untrennbar verbunden mit der diesseitigen Welt (der Notwendigkeiten) und unvollkommen (habgierig, eifrig, faul etc.).<sup>65</sup> Umso eindringlicher will man Arbeit wieder als Gottesdienst verstehen, indem auch dafür *gebüßt* wird. Sie ist zwar nicht mehr eine an Gott gebundene Tätigkeit, richtet aber doch den zu ihm zurückführenden Pfad ein.<sup>66</sup> In seiner Kritik der katholischen *bona-opera*-Lehre ethisiert etwa Martin Luther (ähnlich wie Platon) Arbeit als *Beruf*, in dem nach göttlicher Zuweisung anderen Menschen gedient und so die je persönliche göttliche Bestimmung erfüllt werde<sup>67</sup>; der Bildungsprozess vollzieht sich hier also hin auf einen prädestinierten Zustand, bleibt aber an ein tätiges Subjekt gebunden. Wenngleich Luther seine Idee vom Beruf noch für die mittelalterliche Gesellschaft entwickelt, ist sie für das neuzeitliche Arbeitsverständnis doch richtungsweisend.

Neben dem christlichen Weltbild als geistiger, waren wirtschaftliche und arbeitsorganisatorische Veränderungen in dieser Zeit die praktische Grundlage eines neuen Arbeitsverständnisses. Im Verlauf des Mittelalters hatte sich die Güterproduktion entscheidend verändert und verbessert; Mechanisierung, Manufakturierung und allmählich auch Spezialisierung und Arbeitsteilung setzten sich durch und ermöglichten eine Steigerung der Produktivität<sup>68</sup>. Der rasche Bevölkerungszuwachs zwang zu effektiverer Produktion und führte so auch zu einer Verschlechterung der Arbeitsbedingungen. Die Geldwirtschaft setzte sich durch und mit ihr auch die Lohnarbeit in allen Berufszweigen; Arbeitskraft wurde mehr und mehr zur Ware und das Verhältnis von Arbeitnehmenden und Arbeitgebenden verschob sich rechtsungleich zugunsten der Besitzenden von Kapital und Produktionsmitteln.<sup>69</sup>

Auf der Grundlage dieser Veränderungen, die ich hier im viel zu zügigen Durchgang durch zwei Jahrhunderte nur skizzieren kann, verlängerte sich der Arm von Arbeit im Anlauf an die Moderne noch einmal und verschob auch das Verhältnis des Menschen zu ihr: „Im Wirkzusammenhang der

---

<sup>65</sup> Vgl. Jochum 2008, S. 94.

<sup>66</sup> So drückt die bekannte Grundregel des katholischen Benediktiner-Ordens den Glauben an einen einzigen Weg zu Gott aus, der durch Gebete, harte Arbeit und geistige Bildung beschriftet werden muss: „Ora et labora (et lege), Deus adest sine mora“ – „Bete und arbeite (und lies). Gott ist da“. Geistiges Tun zählt auch hier nicht zu den unter *Arbeit* subsumierten Praxen. Später wird die protestantische Arbeitsethik das innerweltliche Tun höher preisen als die mönchische kontemplative Arbeit. Vgl. Füllsack 2009, S. 37.

<sup>67</sup> Vgl. Luther/Clemen 1933, S. 230 f. (= VON DEN GUTEN WERKEN; 1520).

<sup>68</sup> Vgl. Borchardt 1985, S. 27.

<sup>69</sup> Vgl. Van der Ven 1972, Bd. 2, S. 236 ff.

Bedingungen und Kräfte, die im 17./18. Jahrhundert in Europa die ‚Moderne‘ heraufführten, wurde ‚Arbeit‘ sowohl im antiken (nachwirkenden oder rezipierten) wie im christlichen Traditionsverständnis von Grund auf erschüttert“<sup>70</sup>.

In seiner vieldiskutierten Abhandlung über den ÜBERGANG VOM FEUDALEN ZUM BÜRGERLICHEN WELTBILD (1934) stellt Franz Borkenau nachvollziehbar die Verbindung her zwischen verändertem Weltbild und neuer Produktionsweise und zeigt, wie sich davor auch das Verhältnis zur Arbeit sowie die wissenschaftlichen Disziplinen wandelten, die nun erstmals darangingen, dieses Verhältnis abzubilden: „Nicht aus der Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur, aus der Auseinandersetzung des Menschen mit der entstehenden neuen Gesellschaft ist die Verallgemeinerung des mechanistischen Weltbildes erwachsen“<sup>71</sup>. Wo der Mensch durch naturwissenschaftliche Erkenntnisse und technische Errungenschaften in ein neues Verhältnis zur Welt getreten war<sup>72</sup>, galt es auch Arbeit neu zu bestimmen, die nun als allererste Praxis der Weltformung auftrat: „Der Spielraum für den humanen Zugriff auf die Welt wird nicht mehr als begrenzt angesehen; vielmehr fordern nun die natürlichen Grenzen das ‚unternehmerische‘ Subjekt zu ihrer Überschreitung und Überwindung heraus und die Wirklichkeit erscheint durch humanes Wirken umgestaltbar“<sup>73</sup>. Der Mensch gilt jetzt seinerseits als Schöpfer, er setzt nicht mehr nur das göttliche Schöpfungswerk fort; die individuelle Leistung der Person gerät zur Attraktion. Sie wird sich ihrer Kraft bewusst, die Natur durch Arbeit zu verändern.

Das schließt auch die Philosophie ein, die den gezeigten Paradigmenwechsel im gültigen Arbeitsverständnis aufzeichnet, theoretisiert und weiterentwickelt. Hierfür programmatisch fordert Descartes „statt jener spekulativen Philosophie, die in den Schulen gelehrt wird, eine praktische zu finden, die uns [...] zu Herren und Eigentümern der Natur“<sup>74</sup> macht. Festschrift dieses neuen Zeitalters ist, zusammen mit den Utopien Thomas Morus' und Tommaso Campagnellas, Francis Bacons 1620 erstmals erschienenen NOVUM ORGANON. Es leistet nichts weniger, als Arbeit als Gegenstand moderner Philosophie aus der Taufe zu heben und sie als Praxis aufzuwerten, jedoch in – theoretischer und dann auch praktischer – Abwendung vom Subjekt. Statt um das Verhältnis des Menschen zu seiner Arbeit geht es den Theoretisierungen von Arbeit nun darum, Produktionsabläufe zu verbessern: Man will die Natur so ausgiebig wie möglich nutzbar machen und mit dem *Sieg* über sie<sup>75</sup> den gesellschaftlichen

---

<sup>70</sup> Conze 1974, S. 167.

<sup>71</sup> Borkenau 1973, S. 13 f.

<sup>72</sup> Hinzu kommt: Das Neue der Arbeit, ihre Umwertung und Ökonomisierung, gingen einher mit einem neuen Begriff von praktischer Philosophie, der dieses veränderte Welt- und Menschenbild aufnahm und die Welt entsprechend deutete; weit jenseits der mythischen und antiken Auffassung weitgehender Determiniertheit und Abgeschlossenheit.

<sup>73</sup> Jochum 2008, S. 104.

<sup>74</sup> Vgl. Descartes 1978, S. 50.

<sup>75</sup> Bacon formuliert ausdrücklich, dass es darum gehe, „durch Werke dir Natur selbst [zu; WKD] besiegen“. Bacon 1990, S. 77.

Reichtum mehren.<sup>76</sup> Dieses Verständnis der gesellschaftsbildenden und freiheitverwirklichenden Funktion von Arbeit charakterisiert Arbeit als allein materiell wertschöpfende Praxis.<sup>77</sup> Gemeint ist hier mithin die negative Freiheit von Bedürfnissen, die dann jenseits der Arbeit ein angenehmes Leben verheißt.

Deutlich scheint hier die christliche Weltanschauung als Sinnstifterin dieser Narration von Arbeit durch: Sie stellt das Subjekt in einen über die eigene Lebenswelt hinausweisenden Zusammenhang, der sich auch dort erst erfüllen wird, und erklärt Arbeit zum notwendigen Mittel dazu. Wo nicht für unmittelbare Bedürfnisbefriedigung, für ein sofort zu habendes gutes Leben gearbeitet wird, weil bei eifriger Wirtschaft später möglicherweise ein attraktiverer Gewinn zu erzielen ist, tritt darüber hinaus bereits hier die Grundidee des kapitalistischen Akkumulationsstrebens zutage. Bekanntlich hatte Max Weber diesen Zusammenhang zwischen christlicher, namentlich protestantischer Weltanschauung und Kapitalismus ebenfalls hergestellt.<sup>78</sup> In *DIE PROTESTANTISCHE ETHIK UND DER GEIST DES KAPITALISMUS* (1904/05) argumentiert er dafür, dass die protestantische Ethik für die Moderne – und insbesondere für deren Arbeitsauffassung, von der unsere heutige ausgeht – durchaus richtungsweisend war. Jedoch, so zeigt Frans van der Vens Darstellung der *SOZIALGESCHICHTE DER ARBEIT*, darf diese Verbindung in der Rezeption, im Nachvollzug des sich auch unter ihrem Einfluss entwickelnden Narrativs von Arbeit, nicht vereinfacht werden. Keinesfalls sei

---

<sup>76</sup> Vgl. Hobbes 1996, S. 208.

<sup>77</sup> So nennt etwa Francis Bacon das Zusammenwirken „menschliche[r] Wissenschaft und Macht“ (Bacon 1990, S. 65), also der geistigen und der praktischen Arbeit, die Voraussetzung dafür, die Natur umfassend nutzbar zu machen: „Denn der Mensch als Diener und Dolmetscher der Natur wirkt und weiß nur so viel, wie er von der Ordnung der Natur durch seine Werke oder durch seinen Geist beobachtet hat“ (ebd.). Die *Natur zu besiegen*, sie sich zunutze zu machen, sichert das gesellschaftliche Auskommen und mehrt ihren gesellschaftlichen Reichtum. „Alles in der Welt wird durch Arbeit erkaufte und nur unsere Leidenschaften sind der einzige Anlaß zu arbeiten. Wenn eine Nation Handwerk und mechanische Künste im Überfluß hat, studieren Grundeigentümer ebenso wie Bauern Landwirtschaft wie eine Wissenschaft und verdoppeln ihren Fleiß und ihre Aufmerksamkeit. Der Überschuß aus ihrer Arbeit ist nicht verloren, sondern wird gegen Waren für jene Annehmlichkeiten getauscht, die der Luxus die Menschen nun schätzen läßt“, schreibt David Hume in seinen *POLITISCHEN UND ÖKONOMISCHEN ESSAYS* (1771/72 [= Hume 1988, hier S. 183]).: Je besser und effektiver produziert werde, desto mehr Überschuss über das lebensnotwendige hinaus entstehe und es können Gesellschaftsmitglieder mitversorgt werden, die nicht direkt produzierend tätig sind. „Je mehr Arbeit [...] über das Notwendigste hinaus für andere Dinge eingesetzt wird, desto mächtiger ist ein Staat“ (ebd., S. 184), weil dann Produktionsausfälle oder Versorgungsengpässe besser verkraftet werden und ein Staat etwa auch einen längeren Krieg überstehen kann. Folgerichtig sind für Hume „Handel und Gewerbe [...] in Wahrheit nichts anderes als ein Vorrat an Arbeit, der in Zeiten des Friedens und der Beschaulichkeit zur Bequemlichkeit und Befriedigung einzelner dient, doch in Notlagen des Staates teilweise zum Nutzen des Gemeinwesens verwandelt werden kann“ (ebd., S. 183).

<sup>78</sup> Doch noch nicht die lutherische Berufsethik hätte, so Weber, dem *Geist des Kapitalismus* zum Sieg verholfen; erst Johannes Calvin stilisierte Arbeit vom Gottesdienst zur asketischen Glaubensbewährungspraxis und erklärt Arbeit zur Potenz des göttlichen Ruhmes auf Erden (vgl. Weber 2006, v.a. S. 84 ff.). Wäre Luther der Beruf noch Zeugnis der engen Verbindung des Menschen mit seiner Arbeit und Instrument der Nächstenliebe gewesen (S. 55), hätte der asketische Puritanismus Arbeit zum Selbstzweck erhoben, verbunden mit einer Rationalisierung des Lebens auf diesen Zweck und der Tendenz zu innerlichen Lösung des Individuums (S. 79 ff). Dem „Leitmotiv des Kapitalismus“ (S. 26) gemäß wurde Erwerb zum Lebenszweck und ist nicht mehr bloß Mittel. Zwar seien, so Weber, asketische Lebensführung und die Hochschätzung von Arbeit als religiöse Praxis keine Besonderheit des Protestantismus; doch allein dieser preise die Berufsarbeit als einzigen Pfad in Gottes Gnaden und rechtfertige den Gelderwerb des Unternehmers als Beruf, wodurch die Ausbeutung fremder Arbeitskraft legalisiert werde (S. 174 f.). So sei „[e]in konstitutiver Bestandteil des kapitalistischen Geistes [...] die rationale Lebensführung auf Grundlage der *Berufsidee*, [...] geboren aus dem Geist der christlichen Askese“ (S. 175).

„der kapitalistische Geist mit seinem autonomen und ungehemmten Gewinnstreben [...] auch nur einigermaßen in Übereinstimmung mit den Absichten der Reformation gewesen. [...] Der moderne Kapitalismus war ein sich entwickelnder Komplex gesellschaftlicher Erscheinungen, eine menschliche Praxis also, die die reine theologische Auffassung der Reformation nirgends adäquat widergespiegelt hat“<sup>79</sup>.

Nicht der Protestantismus stiftete den Kapitalismus; vielmehr bildete er mit anderen geistigen Strömungen einen Nährboden zum Gedeih bestimmter Ideen und Dynamiken und war seinerseits geprägt vom Zeitgeist<sup>80</sup>, d. h. auch von den ihn umgebenden Narrativen von Arbeit.

In Anlehnung an Weber lässt sich zeigen, dass das von einer christlichen Weltanschauung, aber eben auch von den tiefgreifenden wirtschaftlichen und mithin gesellschaftlichen Veränderungen dieser Zeit geprägte Narrativ von Arbeit einen Bruch in der Genese des Arbeitsverständnisses markiert, insbesondere im Detail der Rolle des Subjekts. Die Entwicklungslinie, die Arbeit als ambivalente, notwendige, aber Freiheit verbürgende und dem Menschen unmittelbar dienliche Praxis ausgewiesen hatte – als im Kern bildende Aneignungspraxis – verlängert sich jetzt über seinen direkten Einflussbereich hinaus und enthebt Arbeit diesem maßgeblichen Verhältnis, sowohl in ihrem Ausgang, als auch in ihrem Ziel. Zwar enthielten auch die vorherigen Narrative die Idee der Verwirklichung außerhalb liegender Zwecke, d. h. eines *Hinausweisens* von Arbeit über sich selbst und über das Subjekt. Nun aber, am Vorabend eines kapitalistischen Arbeitsverständnisses, scheint sich die besondere Normativität von Arbeit, nach der das Subjekt Arbeit als ihm (mithin seinen Zwecken) dienlich wahrnehmen kann, allmählich abzutragen. Dieses Narrativ zeigt das Subjekt vor allem als ein *erleidendes*. So durchlebt es einen Widerspruch: Es *wird* geformt, wo es tätig ist, und zwar weg von seinen eigenen Zwecken, hin zu einer außerweltlichen Verwirklichung. Deutlich verlagert Arbeit ihr Gewicht; weg von Freiheit als Ziel eines an das Subjekt gebundenen, aber durch Arbeit vermittelten, auch gesellschaftlichen Bildungsprozesses auf die Seite der Notwendigkeit, insbesondere des Erwerbs, der nun über die bloße, unmittelbare Substanzsicherung hinausgeht.

Prägend ist hier insbesondere die Auffassung von Subjektivität: Ohne Zweifel ist eine solche Arbeit der tätigen Person in dem Sinne *entrissen*, dass der Beruf (wie noch bei Luther) nicht mehr individuelles und erfüllendes Betätigungsfeld ist, sondern als Prädestination erscheint, die sich direkt als Determination gestaltet und dem Arbeitenden plötzlich nur noch einen sehr begrenzten Handlungsspielraum lässt. Der Beruf ist ebenso vorherbestimmt wie die Art und Weise, ihn auszuführen, nämlich mit ungeheurem Fleiß als Erfüllung des Lebens; wieder ist eine bestimmte,

---

<sup>79</sup> Van der Ven 1972, Bd. 2, S. 225 f.

<sup>80</sup> Ebd., S. 226.

gesellschaftlich funktionale Subjektivität hier auferlegt.<sup>81</sup> Eingedenk dessen wird nicht *für sich selbst* gearbeitet; man wirtschaftet für ein höheres, nicht greifbares, bloß imaginiertes, zum Teil immerhin gemeinschaftliches Ziel und erhält ein ebenso unbestimmtes Heilsversprechen als Lohn. Arbeit ist hiernach noch immer außerweltlich rückgebunden, jedoch leistet diese Rückbindung keine durch Interaktion und Bildung getragene *Ermächtigung* des Subjekts mehr; ihrer Gestalt nach lässt sie sich nun verstehen als determinierte und determinierende Lenkung des subjektiven und dann auch gesellschaftlichen Lebensvollzugs. Arbeit erscheint nicht mehr primär als Praxis der Ermöglichung, sondern als Praxis der Determination.<sup>82</sup>

So ist der doppeldeutige Grundcharakter der Arbeit am Ausgang ihrer kapitalistischen Denkung verstümmelt, der Zwiespalt Freiheit versus Notwendigkeit weiter, aber noch nicht in heutiger Dimension vertieft. Das Narrativ von Arbeit ist entsprechend neu formuliert; weg vom gezeigten subjektgebundenen, dialektischen und mehrdimensionalen Grundcharakter. So gefasst muss dieses Narrativ von Arbeit nicht nur die charakterisierende produktive Dialektik von Arbeit hemmen, die dann nicht mehr wahrnehmbar ist. Gravierender ist, dass die durch Arbeit vermittelte und in eine ganz bestimmte Richtung gelenkte Weltaneignung nun nicht mehr auf das Subjekt und dessen Selbstverwirklichung zielt, sondern auf Erwerb; geändert ist hier gewissermaßen der Fokus und das Ziel des Freiheitsversprechens und so die Auffassung der Rolle von Arbeit, mithin ihre Aneignung. Anders, als die gegenwärtige normative Subjektivierung, nach der Arbeit idealerweise *sinnvoll* ist und dem Dasein dann Sinn verleiht, will die subjektivierte, vom Subjekt wieder ergriffene Arbeit der frühen Moderne der Welt Sinn verleihen: einen Sinn, der vom Subjekt erst eingebracht wird, aber nicht zwangsläufig sein eigener ist, weil ihm Arbeit nicht mehr als subjektgebundene Praxis gegenwärtig ist.

So lässt sich festhalten: Im Aufbruch ihrer Ökonomisierung ist Arbeit der Auffassung nach bereits zuallererst materielle Wertschöpfungspraxis und als solche gesellschaftsbildend und -tragend. Man zielt darauf, Arbeit hierauf gerichtet zu steuern, sie zu optimieren im Hinblick auf ihre Erträge. Insofern steht das Subjekt zunächst am Anfang des Arbeitshandelns und unterwirft es seinen Zwecken, es ist aber strenggenommen nicht mehr dessen Ziel; auch, weil die christliche Weltanschauung dieser Zeit dem Subjekt *echte eigene* Ziele (solche also, die nicht Teil der Fortsetzung des göttlichen Schöpfungswerkes sind) aberkennt. Statt Selbstverwirklichung im selbstbildnerischen Sinn geht es um die Bildung (im Sinne von Veränderung) von Objekten (und um Erwerb als Voraussetzung dafür); das

---

<sup>81</sup> So zeigt etwa Frambach, dass Arbeit gerade im Puritanismus als religiöse Praxis verstanden und als solche höher geschätzt wird als das Individuum, welches als einziges Mittel zur Gewissheit seiner Gnadenwahl nur die rastlose Tätigkeit kennt. Vgl. Frambach 1999, S. 68.

<sup>82</sup> Aus diesem Gedanken ließe sich eine Argumentation entwickeln, die das Arbeitsverständnis dieser Zeit als wesentliches Element der sich von hier aus entwickelnden, von Foucault sogenannten *Gouvernementalität* zeigt. Ausschlaggebend hierfür sind wieder die Entsubjektivierung von Arbeit und das (damit einhergehende) objektivierte Verständnis von Freiheit.

ist die Aneignungsleistung von Arbeit. In einem solchen Arbeitsverständnis kann die der Arbeit anhaftende Notwendigkeit nur in eine Form von Freiheit umgewandelt werden, die ebenfalls auf Objekte gerichtet ist: in die Freiheit *von* Bedürfnissen und zu Handlungen oder Zwecken, die nur mittelbar das Subjekt zum Ziel haben. Gewissermaßen schiebt sich etwas zwischen das Verhältnis *Subjekt - Arbeit - Welt*, das den *Durchblick* durch Arbeit auf die Subjekte trübt und dann mithin auch den Blick auf Arbeit selbst. Dann wird auch Arbeit, deren Gestalt sich wie gezeigt im Aneignungsprozess formt, gravierend verändert. Betroffen ist hier die Vermittlungsleistung von Arbeit, ihre gezeigte Besonderheit als Praxis gelingender Aneignung.

### Von HUME zu SMITH: Arbeit als materielle Wertschöpfungspraxis

Es sind vor allem Theorien über den materiellen Arbeitswert, die das Arbeitsverständnis am Beginn dieser Epoche prägen und den weiteren Aufstieg von Arbeit an diese Auffassung binden. Plötzlich wird „[d]ie Bewertung von Arbeit in all ihren Nuancen von der absoluten Verachtung in der Antike bis zur bedingten Anerkennung in der Reformation [...] buchstäblich auf den Kopf gestellt: vorher ganz unten, steht sie jetzt zuoberst“<sup>83</sup>, als Schöpferin individuellen und gesellschaftlichen Reichtums, umgewertet von einer anthropologischen zu einer ökonomischen Kategorie.

Die klassische Nationalökonomie und deren Vorläufer quantifizieren den Wert von Arbeit allein an ihrem Beitrag zum gesellschaftlichen Reichtum. Für Thomas Hobbes etwa ist Arbeit eine gesellschaftliche Kategorie nur aufgrund ihrer materiellen Produktivkraft. Sodann nennt er sie eine *Gottheit*<sup>84</sup>, die das natürlich bereit gestellte erst nützlich werden lässt und so den Wohlstand mehrt<sup>85</sup>. Ohnehin kommt der Mensch in der Hobbesschen Arbeitswerttheorie nur als Bereitsteller von Arbeitskraft vor;<sup>86</sup> frei ist der Mensch hier nur in den Grenzen dieser bedürfnisgeschuldeten Notwendigkeit. Arbeit ist bei Hobbes als Produktivkraft ein Instrument von Freiheit, weil sie – als kooperatives Handeln – das materiell Notwendige bereitstellt und so die einzelne Person von der Last der je individuellen Bedürfnisbefriedigung befreit. Diese „Versachlichung des menschlichen

---

<sup>83</sup> Walther 1990, S. 20.

<sup>84</sup> Hobbes schreibt: „[...] kaum eine Tugend außer Arbeit und Fleiß, zwei Gottheiten, die an sich gnädig sind“. Hobbes 1994, S. 50.

<sup>85</sup> Neben Sparsamkeit, dem Besitz von Land- und Seerzeugnissen und der Kriegskunst (vgl. Hobbes 1994, S. 212 f.). Im *LEVIATHAN* führt Hobbes außerdem aus, dass alles menschliche Streben letztlich auf die Erweiterung von Macht ziele, so auch die Arbeit, die die Mittel bereitstelle, sie ständig zu vergrößern. Nicht mehr Ruhe und Kontemplation (wie noch in der christlichen Moralphilosophie) sind nach Hobbes der Weg zu einem guten Leben, sondern das ungehinderte Fortschreiten zu immer weiteren Zielen. Gearbeitet werde demnach ausdrücklich nur noch an der äußeren Vervollkommenung; an der inneren nur noch, sofern diese sich über das Materielle verwirklichen lässt (vgl. Hobbes 1996, S. 81).

<sup>86</sup> Danach (nach dem Gebrauch seiner Fähigkeiten) bemesse sich auch sein Wert: „Die *Geltung* oder der *Wert* eines Menschen liegt, wie der aller anderen Dinge, in seinem Preis, das heißt, er wird dadurch bestimmt, wieviel man für den Gebrauch seiner Macht zahlen würde, und ist daher nicht absolut, sondern abhängig von Bedarf und Urteil eines anderen“ (Hobbes 1996, S. 72). Der einzelnen Person, ihrer Arbeitskraft und Arbeit als gesellschaftlicher Kategorie und *tauschbare Ware* erkennt Hobbes also keinen inhärenten Wert zu; dieser bestimmt sich nur nach Angebot und Nachfrage.

Produktionsfaktors Arbeit“<sup>87</sup> degradiert hier die anthropologisch universelle Praxis zur Dienstbotin materieller Notwendigkeiten, wobei Notwendigkeit und Freiheit hier nur als ökonomische Kategorien auftauchen.

Auch in der sogenannten freien Bürgergesellschaft nach dem Entwurf John Lockes ist zwar das Volk souverän, die einzelne Person gewinnt durch Arbeit aber auch nicht mehr Freiheit, als sie für die Produktion lebensnotwendiger Güter und zur Mehrung des staatlichen Reichtums benötigt.<sup>88</sup> Arbeitend gewinnen die Tätigen Anteil an der Natur und legitimiere ihr Eigentum an Gütern, Grund und Boden durch die geleistete Arbeit, durch die die meisten Dinge in der Welt erst wertvoll würden<sup>89</sup>; „[d]enn es ist tatsächlich die *Arbeit*, die jedem Ding *einen eigenen unterschiedlichen Wert verleiht*“<sup>90, 91</sup>. Lockes Eigentumstheorie ist die erste, die Arbeit und Besitz direkt und positiv zusammendenkt; von ihr ausgehend wurden „‘individuelle Selbsterhaltung’ und ‘Arbeit’ [...] zu den Grundbegriffen jeder modernen Theorie von Staat, Gesellschaft und Wirtschaft“<sup>92</sup>. Er versachlicht Arbeit zwar genauso wie Hobbes, lässt dem Menschen aber einen größeren Gestaltungsspielraum, nämlich, mittels Arbeit seine Lage zu verbessern (nicht nur sein Überleben zu sichern) und Eigentum zu generieren, das dann auch den in der Gesellschaft verbürgten Schutz von Leben, Freiheit und Vermögen meint<sup>93</sup>. Aber auch bei Locke gewinnt der Mensch mittels Arbeit am Ende nichts weiter als Subsistenzsicherung; Arbeit ist nur Mittel zum Zweck und macht frei nur im materiellen Sinn.

Mit Hobbes und Locke, gleichso mit David Humes Theorien über den materiellen Arbeitswert in dessen politischen und ökonomischen Essays

„[...] beginnt die Geschichte des modernen Begriffs der Arbeit, ihre nicht mehr christlich begründete Emanzipation von der untersten Stufe der Rangordnung menschlicher Tätigkeiten, ihre Erhebung zu einer spezifisch menschlichen Potenz, ja letztlich die Ablösung vom Menschen und ihre Erhöhung zum abstrakten, wirkenden Subjekt“<sup>94</sup>.

Es ist den der klassischen Nationalökonomie vorlaufenden Theorien gemeinsam, dass sie Arbeit versachlichen und die eigentlich sachlichen Produktionsfaktoren Boden und Kapital

---

<sup>87</sup> Frambach 1999, S. 107.

<sup>88</sup> Locke macht Selbsterhaltung zur Pflicht und verortet sie als „*große Grundlage des Eigentums*“ tief im Wesen der Menschen“ (Locke 2007, S. 43) und als Triebfeder zu Arbeit und wirtschaftlichem Handeln. *Unbehagen* bringe den Menschen dazu, das einzige, was er wirklich besitze – das „*Eigentum an seiner eigenen Person*“ (ebd., S. 30) – mit etwas im Naturzustand zu mischen und dieses so in sein Eigentum zu überführen (ebd.). Zu Lockes Arbeitswerttheorie vgl. auch Peters 1997.

<sup>89</sup> Vgl. Locke 2007, S. 29 ff.

<sup>90</sup> Ebd. S. 40.

<sup>91</sup> Das ist das eigentlich revolutionäre Moment der Lockeschen Arbeitswerttheorie: Locke stellt dem genuinen Eigentumsanspruch der adeligen Stände das durch Arbeit erworbene Eigentumsrecht der Bürger voran. Eigentum entstehe nur durch Arbeit, nicht – wie etwa noch bei Hobbes – durch Gesetz.

<sup>92</sup> Walther 1990, S. 21.

<sup>93</sup> Vgl. Frambach 1999, S. 83.

<sup>94</sup> Conze 1974, S. 168.



vermenschlichen<sup>95</sup>. Das Verhältnis des Menschen zu seiner Arbeit ist damit gravierend verändert: Auch, wenn das Narrativ ihn weiterhin als Subjekt der Arbeit zeigt, als mittels Arbeit schöpferisch tätig, steht er nun tatsächlich mit seiner Arbeitskraft gleichrangig neben den anderen Produktionsfaktoren und muss sein Arbeitshandeln so wahrnehmen, dass es nur mit diesen zusammenwirkend wertschöpfend und damit wertvoll ist, und auch nur bezogen auf außer ihm liegende Objekte sowie nur in ökonomischer Hinsicht.

Eine Idee oder Auffassung eines subjektiv gerichteten Werts von Arbeit enthält dieses Narrativ nicht mehr. So kann es mit seiner objektivierenden, rein ökonomischen Auslegung des Werts von Arbeit diese allein als Praxis zur Mehrung von Kapital und materiellen Gütern abbilden und ihren individuellen und moralischen Wert allenfalls als darüber vermittelt angeben; Arbeit dient dem Menschen nicht mehr unmittelbar, sondern stellt ihm Güter bereit, die er dann zu seinen Zwecken gebrauchen kann. Er ist nur noch Träger von Arbeitskraft, am ökonomischen Leistungsaustausch teilnehmend den Maschinen mehr oder weniger gleichgestellt, die inzwischen den Takt vieler Arbeitsprozesse vorgeben.<sup>96</sup>

Die positive Konnotation, die Arbeit jetzt erhält, nicht mehr nur Mühsal und Last, sondern Ermöglichung zu sein, nicht mehr Kunst und Muße entgegengesetzt, sondern sie implizierend<sup>97</sup>, bemäntelt diese Entmündigung und Entfremdung. Die arbeitende Person nimmt sich als beteiligt, schöpfend und wirkmächtig wahr und übersieht in der Abschätzung ihrer durch Arbeit verbürgten Möglichkeiten, dass sie tatsächlich dem Produktionsprozess (als Teil davon) untergeordnet ist.

In diesem Narrativ wird das neue Verhältnis des Menschen zu seiner Arbeit fatal fehlgedeutet; so preisen etwa Leibniz<sup>98</sup> und Wolff<sup>99</sup> die neue Produktionsweise, die sich mit der 1. Industriellen Revolution durchsetzt, als Entlastung des Menschen, übersehen aber, dass sie ihm auch die (durch Arbeit verbürgten) positiven und für seine Existenz fundamentalen Güter abringt. Es fehlt – in dieser Zeit und bis heute – eine klar kritische Auseinandersetzung mit der Ökonomisierung der Arbeit, die die Praxis nun nachhaltig durch ihre Begriffe formt.

---

<sup>95</sup> Vgl. Frambach 1999, S. 107.

<sup>96</sup> Borkenau schreibt: „Im manufakturiellen Arbeitsprozeß wird der Mensch zu ersten Mal Träger von Arbeit schlechthin in seinem Verhältnis zur Natur, die dadurch mechanisiert wird. Eben dadurch aber wird er selbst mechanisiert, zum Glied einer nicht mehr traditionell noch bewußt geleiteten Gesellschaft, in der sich die gesellschaftlichen Prozesse über seinen Kopf hinweg durchsetzen. Die Mechanisierung der Arbeit (der Produktivkräfte) und des gesellschaftlichen Lebens (der Produktionsverhältnisse) sind ein und derselbe Prozeß des Durchdringens des Kapitalismus“. Borkenau 1976, S. 14.

<sup>97</sup> Conze 1974, S. 169.

<sup>98</sup> Vgl. ebd.

<sup>99</sup> Wolff 1979, § 233. Zitiert nach: Conze 1974, S. 171.

Interessant ist, dass das Narrativ ökonomisierter Arbeit aus heutiger Perspektive aus ganz ähnlichen Gründen wie das der gegenwärtigen Krise der subjektivierten Arbeitsgesellschaft beanstandet werden muss: Als eine als Ermächtigung maskierte Entsubjektivierung als Objektivierung von Arbeit, die (1.) die gesellschaftliche Rolle von Arbeit weg von ihren besonderen Charakteristika umdeutet, dann (2.) das Subjekt von seiner Stellung als Ausgang und Ziel der Arbeit zum Träger von Arbeitskraft degradiert und schließlich (3.) das Bewusstsein von Arbeit verändert: sowohl, was ihre ursprüngliche Rolle (als bestimmte Problemlösungsinstanz) wie ihre gegenwärtige Rolle (insbesondere ihre Zwecke) betrifft. Sodann enthält dieses Narrativ kein kritisches Bewusstsein von sich; auch, weil die Arbeit, die nach ihm geformt ist, augenscheinlich den gesellschaftlichen Reichtum mehrt.

Ideengeschichtlich vorbereitet und theoretisch ausbuchstabiert hatte das Narrativ ökonomisierter Arbeit am ausdrücklichsten der englische Ökonom und Philosoph Adam Smith; er legte die Grundlagen für die klassische Nationalökonomie, die bis heute unser Bild von Arbeit prägt; die uns Arbeit vor allem mit ökonomischen Wertbegriffen in Verbindung bringen und diese Zuordnung dann kaum noch hinterfragen lässt. Smith' Arbeitswerttheorie geht entscheidend über die Hobbes' und Lockes hinaus, weil Arbeit für ihn nicht mehr bloß wertschöpfend und produktiv ist, sondern „ganz offensichtlich das einzige allgemein gültige und auch das einzig exakte Wertmaß oder der alleinige Maßstab, nachdem man die Werte von verschiedenen Waren immer und überall miteinander vergleichen kann“<sup>100</sup>. Die Produktivität wird dieser Auffassung nach nicht mehr allein durch Wissensverbesserung gesteigert, sondern in erster Linie durch Arbeitsteilung, die Smith als *Humanisierung* der Arbeit erörtert. Dabei denkt er Produktion und Produktivität völlig unabhängig vom Menschen und nur bezogen auf den gesellschaftlichen Reichtum. Lockes Idee von der gleichermaßen Wert und Eigentum festschreibenden Kraft von Arbeit gilt zumindest für die einzelne Person nicht mehr, da sie nicht mehr allein ein Produkt bearbeitet und so kein Eigentum an ihm gewinnen kann. Auf diese Weise konstituiert Arbeit das Gemeinwesen (in dem kooperiert wird, weil man voneinander profitiert<sup>101</sup>), weil die einzelne Person gesellschaftlich abhängig wird, ohne aber – so deutet Smith – entfremdet zu sein, und die Notwendigkeit, das Lebensnotwendige durch Tausch zu erlangen, sie dazu motiviert, die ihren Talenten (die sich erst durch Arbeitsteilung offenbaren) entsprechenden Fähigkeiten zu professionalisieren.<sup>102</sup> In einer so *harmonisch* funktionierenden Wirtschaft fallen die durch Arbeitsteilung entstehenden sozialen Unterschiede für Smith nicht ins Gewicht, weil der Arbeit gebende Unternehmer und die abhängig beschäftigte Person, die für einen sich nach Angebot und

---

<sup>100</sup> Smith 1974, S. 33.

<sup>101</sup> Vgl. Smith 1974, S. 17.

<sup>102</sup> „Sobald nun der Mensch sicher sein kann, daß er alle Dinge, die er weit über den Eigenbedarf hinaus herzustellen vermag, wiederum gegen überschüssige Produkte anderer, die er gerade benötigt, eintauschen kann, fühlt er sich ermutigt, sich auf eine bestimmte Tätigkeit zu spezialisieren, sie zu pflegen und zu vervollkommen, je nach Talent oder Begabung.“ Smith 1974, S. 18.

Nachfrage errechnenden (und nicht mehr am Existenzminimum orientierten) Lohn arbeitet, letztlich für ein gemeinsames Interesse wirtschaften<sup>103</sup>: Für ein rein ökonomisches; alle außerökonomischen Interessen des Arbeitenden sind dem nachgeordnet.<sup>104</sup>

Die von Smith beschriebene Verwirklichung der gattungsspezifischen Anlagen des Menschen in Arbeit ist nicht etwa ein Verweis auf die selbstbestimmende Kraft und Rolle von Arbeit für das Subjekt. Vor dem Hintergrund seiner Theorie und ihrer praktischen Bezüge hat es tatsächlich ein anderes Substrat, weil er den wirtschaftlichen Erfolg des Arbeitshandelns für den Staat, also die ökonomische Wertschöpfung und Mehrung des staatlichen Reichtums, über alles stellt. Die einzelne Person partizipiert nur darüber vermittelt. Die Maschinen geben dem Menschen seinen Takt vor, Angebot und Nachfrage bestimmen seine Prioritäten, die Aufteilung der Arbeit seine Tätigkeit. Begabungen können dabei nur sehr begrenzt entwickelt werden.

Zwar wurden Smith' Verständnis von Produktivität und allgemein der ökonomische Liberalismus zu seiner Zeit und später immer wieder kritisiert, am populärsten wohl von Jean-Baptiste Say<sup>105</sup> und von verschiedenen deutschsprachigen Schulen auch mit Verweis auf die anthropologische Dimension der Arbeit. Aber Mechanisierung und Industrialisierung verhalfen diesem rein rationalen Arbeitsverständnis, das genauer nicht mehr ist als ein neues Verständnis von Produktion und eine reine Tauschwerttheorie<sup>106</sup>, zum Sieg. Das „persönliche und innere Wesen des Arbeiters selbst“<sup>107</sup>, der Mensch als soziales Wesen, fand unter dem unaufhörlichen Getöse der Maschinen kein Gehör, die Arbeit agiert als Schöpferin auch des gesellschaftlichen Gemeinwesens zu langsam angesichts des Taktes der Fließbänder.

---

<sup>103</sup> Vgl. Conze 1974, S. 180. Smith spricht von einer *invisible hand*, durch die das System der Arbeitsteilung dafür Sorge, dass nicht mehr egoistisch für sich selbst, sondern entsprechend der Bedürfnisse der Gesellschaft produziert werde, geregelt von Angebot und Nachfrage, weil sich in einer funktionierenden Wirtschaft egoistische Interessen von selbst in Interessen der Gemeinschaft verwandeln (vgl. Smith 1974, S.371). Dabei „nützen unter Menschen die unterschiedlichsten Begabungen einander. Die weithin verbreitete Neigung zum Handeln und Tauschen erlaubt es ihnen, die Erträge jeglicher Begabung gleichsam zu einem gemeinsamen Fonds zu vereinen, von dem jeder nach seinem Bedarf das kaufen kann, was wiederum andere auf Grund ihres Talents hergestellt haben“ (Smith 1974, S. 19).

<sup>104</sup> So zeigt gerade Smith' Unterscheidung von produktiver und unproduktiver Arbeit, dass er Produktivität nur auf den gesellschaftlichen Reichtum bezieht: Produktiv oder unproduktiv sei Arbeit je nachdem, ob sie den Wert eines Produktes steigern kann (ihm Wert *hinzufügt*) oder nicht, ob sie also das *Fortschreiten* des Staates sichert. Die traditionelle, aristotelische Unterscheidung zwischen *poiesis* und *praxis* und deren Grundlagen sind nicht mehr Teil dieses modernen, ökonomisierten Arbeitsverständnisses.

<sup>105</sup> Produktivität bedeutet für Say, dass Arbeit etwas Brauchbares schafft, ob materiell oder immateriell. Auch geistige Produkte (die Arbeit von Denkern und Gelehrten) seien wertvoll für die Gesellschaft. Say denkt im Großen und Ganzen Bacon, Descartes und Hume fort, wenn er den gesellschaftlichen Nutzen geistiger Arbeit erörtert. Vgl. Frambach 1999, S. 100 ff.

<sup>106</sup> Vgl. Friedrich List: DAS NATIONALE SYSTEM DER POLITISCHEN ÖKONOMIE. Jena: Fischer 1904, S. 225. Zitiert nach Frambach 1999, S. 179 ff.

<sup>107</sup> Hermann W. Wagener: Art. „ARBEIT, ARBEITER, ARBEITSZEIT“ in: STAATS- UND GESELLSCHAFTSLEXIKON, Bd. 2. Berlin 1859, S. 480. Zitiert nach Frambach 1999, S. 175.

Bei David Ricardo ist die Ökonomisierung der Arbeit dann total; er bindet Arbeit und Kapital untrennbar und fügenlos aneinander. So hat Arbeit eine immense gesellschaftliche Bedeutung, ist aber nur noch Wirtschaftsfaktor, steht „isoliert und [ist] damit philosophisch und politisch reduziert“<sup>108</sup>. Die Idee eines moralischen Werts von Arbeit hat in dieser Auffassung weder Ort noch Platz; die im ökonomischen Sinne wertschaffende Arbeit war „moralisch wertfrei geworden“<sup>109</sup>.

In seiner Schilderung der METAMORPHOSEN DER SOZIALEN FRAGE (2000) zeigt Robert Castel, dass in dem Moment, da Smith die Notwendigkeit der Freiheit der Arbeit proklamierte und Arbeit dem entsprechend umfassend neu organisiert wurde, dadurch verursachte prekäre Lebensumstände eine *massenhafte Verwundbarkeit* erzeugten<sup>110</sup>. Mit der industriellen Revolution vollzog sich ein tiefgreifender Strukturwandel der Arbeit, der nicht nur die gewohnten Arbeitsinhalte betraf. Der Industriearbeiter hatte ganz andere Lebensbedingungen; insbesondere besaß er keinerlei Produktionsmittel und war, um seinen Lebensunterhalt zu bestreiten, auf Lohnzahlungen angewiesen.<sup>111</sup> Castel schreibt: „Es existiert eine Armut, die nicht aus dem Fehlen von Arbeit resultiert, sondern aus der neuen Organisation der Arbeit, der »befreiten« Arbeit also“<sup>112</sup> und einen „Zustand der Entsozialisierung“<sup>113</sup> erzeugt. Konkret bringt die Massenarmut das Phänomen des Pauperismus hervor: Trotz Arbeit sind einige Bevölkerungsschichten nicht mehr in der Lage, ihre eigene Subsistenz zu sichern; die Folge sind soziale Auflösungserscheinungen.<sup>114</sup>

Angesichts dessen verändert sich in dieser Zeit die Auseinandersetzung mit Arbeit; Arbeitsbegriff und Arbeitspraxis sind an einem bemerkenswerten Punkt ihrer Entwicklung: Bislang entsprachen die theoretischen Auseinandersetzungen weitestgehend der praktischen Bildung von Arbeit und nahmen deren Veränderungen auf; die Theorie unterstützte und bekräftigte das jeweils gültige Narrativ von Arbeit, das sich im Fortschritt der Gesellschaft entsprechend mit entwickelte. Nun jedoch, angesichts der Probleme von Arbeit, stößt das gültige Narrativ auf einen theoretischen, kritischen Neuformulierungswillen, der insbesondere die Entsubjektivierung (als Objektivierung) von Arbeit problematisiert.

---

<sup>108</sup> Conze 1974, S. 182.

<sup>109</sup> Ebd. Riedel fasst diese Entwicklung zusammen und deutet die folgende an: „Der Arbeitsbegriff der Politischen Ökonomie, den Smith noch im Rahmen der praktischen Philosophie entwickelt und in kritisch-historischer Bewußtheit auf ihre überlieferten Fundamente bezieht, wird in der Weiterentwicklung dieser Disziplin seit Ricardo ‚ökonomisiert‘, d. h. als ‚Produktionsfaktor‘ der Bestimmung von Lohn, Rente und Profit zugrundegelegt und damit trotz zunehmender ‚gesellschaftlicher‘ Relevanz der praktisch-philosophischen Bedeutung entleert“. Riedel 1973; S. 133.

<sup>110</sup> Vgl. Castel 2000, S. 142 ff.

<sup>111</sup> Vgl. Eggebrecht (u.a.) 1980, S. 225.

<sup>112</sup> Ebd., S. 194.

<sup>113</sup> Ebd., S. 196.

<sup>114</sup> Vgl. zum sozialen Phänomen des Pauperismus die zeitlich nahe Darstellung Alexis de Tocquevilles in DAS ELENDE DER ARMUT. ÜBER DEN PAUPERISMUS (1835) (= Tocqueville 2007).

Indes gab es auch Zwischentöne etwa bei Gottlieb Hufeland und Hans von Mangoldt, die Arbeits- und Wirtschaftshandeln als eine vom in bestimmter Weise motivierten Individuum ausgehende Kooperation beschreiben und in dieser Hinsicht normativ gehaltvoll sind.<sup>115</sup>

Christian Wolff nähert sich im Vergleich weiter der aufkommenden idealistischen Tradition, wenn er die Vollkommenheit zum ersten Ziel allen (individuellen, gesellschaftlichen und staatlichen) Handelns erklärt und für Arbeit im Besonderen festsetzt, dass sie nach den individuellen Fähigkeiten der einzelnen Person und diese befördernd verrichtet werden muss, aber so, dass sie dabei nicht zu Schaden kommt. Jede Person müsse sich auch um die Vollkommenheit der anderen bemühen; so gebe es eine natürliche Pflicht zur Arbeit, denn je größer der gesellschaftliche Wohlstand sei, desto näher komme man diesem Ziel.<sup>116</sup> Auch für Wolff ist Arbeit in erster Linie ökonomisch wertschöpfend<sup>117</sup>, gleichzeitig aber stellt er die geistigen Tätigkeiten unabhängig von ihrer Produktivität über die körperlichen. Arbeit diene dem Erwerb und versetzt die Wohlhabenden letztlich in die Lage, sich frei von materieller Notwendigkeit Wissenschaften und Künsten widmen zu können (die Tätigkeiten werden also wieder hierarchisiert) und sich so zu bilden. So ist Arbeit bei Wolff eine kooperative Tätigkeit, die idealerweise einen Bildungsprozess des Menschen hin auf Selbstverwirklichung und Glückseligkeit trägt.

Wolffs theoretisches Narrativ von Arbeit kann als erster Schritt<sup>118</sup> gelesen werden, dem Menschen seine Arbeit zurückzugeben, seine Ansprüche wieder der Wertigkeit von Arbeit einzurechnen und sie ihm so zunächst immerhin wieder als Praxis der Selbstbestimmung an die Hand zu geben, gleichfalls die normative Dimension von Arbeit herauszustellen und statt ihrer ökonomischen Dimension zum Kern des gesellschaftlich und praktisch wirksamen Arbeitsverständnisses zu machen. Wolffs Theorie leistet dies noch nicht; hier bleibt der Zweck der Arbeit „die Sicherung der menschlichen Notdurft und Bequemlichkeit“<sup>119</sup>.

---

<sup>115</sup> Vgl. Hufeland 1807, S. 46 f. und 65 f. sowie Mangoldt 1968 (1863). Beide zitiert nach Frambach 1999, S. 110 ff.

<sup>116</sup> Vgl. Wolff 1979. Bd. I. S. 354. Zitiert nach Frambach 1999, S. 128 f.

<sup>117</sup> „Die Arbeit ist die Mühe, welche man auf die Hervorbringung von körperlicher und unkörperlicher Sachen, und zur Beförderung der Bequemlichkeit, des Vergnügens und des Wohlstandes anwendet“. Wolff 1980, § 123. Zitiert nach Frambach 1999, S. 128.

<sup>118</sup> Bei Hufeland und Mangoldt tritt der Mensch nur mit seinen Motiven auf, die letztlich alle auf Bedürfnisbefriedigung zurückführbar sind und also weder seine Individuierung noch seine Sozialisierung bedeutsam beeinflussen.

<sup>119</sup> Conze 1974, S. 171.

## Von KANT zu HEGEL: Arbeit als Vermittlerin von Notwendigkeit und Freiheit

Erst Kant<sup>120</sup> erklärt Arbeit – gerade als mühevollen Tätigkeit<sup>121</sup> – zur zentralen und erfüllenden Lebenspraxis, indem er wieder die Schöpferkraft des Menschen als natürliche Gabe und Pflicht akzentuiert: Arbeit sei dem Menschen mit der Vertreibung aus dem Paradies auferlegt, aber als Instrument, um „aus der Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit“<sup>122</sup> zu gelangen. Dieselbe Natur nämlich habe den Menschen absichtlich unvollkommen ausgestattet, damit er alles Materielle und Immaterielle, das er für sein Leben benötigt, „aus sich selbst herausbring[t] [...] um sich, durch sein Verhalten, des Lebens und des Wohlbefindens würdig zu machen“<sup>123</sup>. Folglich nicht negativ konnotiert nennt Kant Arbeit eine „Beschäftigung, die für sich selbst unangenehm (beschwerlich) und nur durch ihre Wirkung (z.B. den Lohn) anlockend ist, mithin zwangsmäßig auferlegt werden kann“<sup>124</sup> und führt die fundamentale Unterscheidung zum Spiel ein, das er beschreibt als „Beschäftigung, die für sich selbst angenehm ist“<sup>125</sup>, ohne dabei aber eine Selbstverwirklichungsdimension zu besitzen. Kant fasst im Begriff *Arbeit* gleichermaßen körperliche und geistige Tätigkeiten, ihre Hierarchisierung hebt er auf. Im Gegenteil greift er sogar diejenigen an, die sich aufgrund ihres Reichtums, der sie von der Arbeit entbindet, für vornehm halten<sup>126</sup> und nimmt die von den Nationalökonomien eingeführte Begriffserweiterung der *Arbeit des Kapitals* zurück. In diesem Streich tilgt er auch den Gelderwerb aus der Definition des Begriffs<sup>127</sup>. Für Arbeitsteilung spricht er sich nicht im Dienste des staatlichen Reichtums, sondern im Dienste der Vollkommenheit aus.<sup>128</sup>

Mit Kant beginnt also, was Georg Jochum die *Humanisierung* der Arbeit nennt und was bei Fichte im Anschluss als *Anthropologisierung* erscheint. Auch Fichte erklärt es zum eigentlichen Ziel der Arbeit, Freiheit zu verwirklichen<sup>129</sup>, unter der bekannten Prämisse, dass der Mensch zum Leben bestimmt sei und sich das Leben nur durch Objekte, die nur tätig geschaffen werden können, erfüllen lässt. So

---

<sup>120</sup> Kant entwickelte weder eine Theorie der Arbeit noch einen differenzierten Arbeitsbegriff; über sein Werk verstreut finden sich zu *Arbeit* nur einzelne Passagen, in denen Kant jeweils in einem anderen Zusammenhang über sie spricht. Die Entwicklung des Arbeitsbegriffs und die folgenden Auseinandersetzungen damit prägte Kant dennoch entscheidend, muss in seiner Theorie die Idee von der Befreiung des Menschen doch unbedingt mit der Befreiung der Arbeit zusammengedacht werden.

<sup>121</sup> Vgl. Kant; Werke VII, S. 235 ff. (= ANTHROPOLOGIE IN PRAGMATISCHER HINSICHT, 1. Theil, 2. Buch, § 62 und 63).

<sup>122</sup> Kant 1993, S. 92 (= SCHRIFTEN ZUR ANTHROPOLOGIE, GESCHICHTSPHILOSOPHIE, POLITIK UND PÄDAGOGIK, Bd. 1).

<sup>123</sup> Ebd., S. 36 f.

<sup>124</sup> Kant; Werke V, S. 304 (= KRITIK DER URTEILSKRAFT, § 43.3).

<sup>125</sup> Vgl. ebd.

<sup>126</sup> Vgl. Kant; Werke VIII, S. 390 (= VON EINEM NEUERDINGS ERHOBENEN VORNEHMEN TON IN DER PHILOSOPHIE).

<sup>127</sup> So würden große Verstandesleistungen (vgl. ebd., S. 403) ebenso durch Arbeit hervor gebracht wie Selbsterkenntnis (S. 390). Vgl. hierzu auch Frambach 1990, S. 13 f.

<sup>128</sup> In der Vorrede zur METAPHYSIK DER SITTEN schreibt Kant: „Alle Gewerbe, Handwerke und Zünfte haben durch die Vertheilung der Arbeiten gewonnen, da nämlich nicht einer alles macht, sondern jeder sich auf gewisse Arbeit, die sich ihrer Behandlungsweise nach von andern merklich unterscheidet, einschränkt, um sie in der größten Vollkommenheit und mit mehrerer Leichtigkeit leisten zu können. Wo die Arbeiten so nicht unterschieden und vertheilt werden, wo jeder ein Tausendkünstler ist, da liegen die Gewerbe noch in der größten Barbarei“. Kant; Werke IV, S. 388.

<sup>129</sup> In der RECHTSLEHRE definiert Fichte Arbeit als „Gebrauch der Freiheit für Lebensbedürfnisse“ (Fichte 1980, S. 45).

erfindet Fichte den *Eigentumsvertrag*<sup>130</sup>: Geschlossen zwischen den Mitgliedern einer Gesellschaft soll er jeder einzelnen Person ermöglichen, ihre Freiheit zu gebrauchen, um ihren Lebensunterhalt zu sichern; also auch garantieren, dass jede von ihrer Arbeit leben kann.<sup>131</sup> Nicht nur dieser Vertrag verbinde die Menschen miteinander, auch ihre Arbeit lasse sie gemeinsam die Gesellschaft voranbringen, ja lasse überhaupt erst Zivilisation entstehen.<sup>132</sup> Klar ist, dass für Fichte ökonomischer Reichtum letztlich nur der Freiheit dient, um die es im Existenzvollzug eigentlich gehe<sup>133</sup>. Anders als die nationalökonomischen Arbeitswerttheorien errechnet Fichte den Reichtum einer Nation aus dem Verhältnis von Arbeit und Muße; so fasst er Arbeitsteilung als das geeignete Mittel, dieses Verhältnis angemessen auszuwiegen.<sup>134</sup> Die Mehrung des gesellschaftlichen Wohlstands bewirke Arbeit nur mittelbar, als Folge der weitestgehenden Aneignung der Natur, die Arbeit nach Fichte nur sein kann.<sup>135</sup> Direkt diene Arbeit jedoch nicht der Verwirklichung von Freiheit, sondern allein der individuellen und gesellschaftlichen Subsistenzsicherung, mithin dem Erhalt des Staates.

Im Gesamten streichen die philosophischen Begriffsverhandlungen des ausgehenden 18. Jahrhunderts, die sich als kritische Auseinandersetzung mit der aneignungsrelevanten nationalökonomischen Arbeitswerttheorie verstehen lassen, statt der wertschöpfenden Kraft von Arbeit in erster Linie ihre gesellschaftsbildende heraus, die aber auch eine Rolle bei der Bildung des Subjekts impliziert. Überhaupt kommt nun das Subjektverständnis ins Spiel. Man argumentiert dafür, dass die Rolle von Arbeit auf dem Arbeit zukommenden Vermögen beruht, Freiheit zu verwirklichen. Dafür müsse das Subjekt *durch Arbeit hindurch*, durch ihren spezifischen Charakter, aufgedrungene Notwendigkeit zu sein; nur so könne es sich – das wird bei Kant deutlicher als bei Fichte – vervollständigen und schließlich selbst bestimmen. Obwohl bei Kant Arbeit diese Bedeutung in v. a. als Pflicht zukommt, unterstellt er ihr jedoch nicht allein aus systematischen Gründen diese normative Implikation. Wo der Mensch Kants Überzeugung nach bekanntlich Selbstzweck ist, kann sein Leben sich nicht, wie die nationalökonomische Arbeitswerttheorie behauptet, an Objekten erfüllen, sondern einzig an der Selbstverwirklichung des Subjekts; jede seiner Tätigkeiten, so auch Arbeit, ist notwendig hierauf gerichtet. Infrage steht hier also auch ganz generell, welches Verständnis von Freiheit gelten soll.

---

<sup>130</sup> Zum Eigentumsvertrag vgl. etwa den 1. Abschnitt des 3. Kapitels der RECHTSLEHRE (= Fichte 1980, S. 38 ff) sowie § 18 der GRUNDLAGE DES NATURRECHTS (= Fichte 1979, S. 204 ff.).

<sup>131</sup> Vgl. Fichte 1980, 42 f.

<sup>132</sup> Dies zeigt Fichte in DIE GRUNDZÜGE DES GEGENWÄRTIGEN ZEITALTERS an mehreren Stellen: Vgl. Fichte 1978, S. 42 ff, S. 152 und S.164 f.

<sup>133</sup> Er schreibt: „[...] Alles, was wir übernehmen, übernehmen wir um der Freiheit willen, also] das absolute Eigentum aller ist die freie Muße zu beliebigen Zwecken, nachdem sie die Arbeit, welche die Erhaltung ihrer selbst, und des Staates von ihnen fordert, vollendet [haben]“. Fichte 1980, S. 53.

<sup>134</sup> Vgl. Fichte 1979. 37 ff. sowie Fichte 1978, S. 55.

<sup>135</sup> Vgl. Fichte 1979. 36 f.

Seine Subjektzentrierung rückt Kants Arbeitsverständnis in die Nähe von Hegels, ohne jedoch dessen gesellschaftstheoretische Implikationen zu enthalten und ohne einen konkreten normativen Gehalt von Arbeit anzugeben. Wir erinnern uns: Bei Hegel ist Arbeit Mittel zum Zweck der Selbstverwirklichung der Subjekte sowie Mittel zum Zweck der Herstellung gesellschaftlicher Verhältnisse, unter denen diese Selbstverwirklichung möglich ist. Hegel hatte sein Arbeitsverständnis angesichts der gezeigten, ihm gegenwärtigen Probleme von Arbeit in dieser Weise normativ und sozialtheoretisch gehaltvoll ausgearbeitet und damit eine anschlussfähige Kritikperspektive eröffnet, die Marx schließlich aufgreifen wird; wieder in der Auseinandersetzung mit den sich weiter entwickelnden Problemen und Bedingungen von Arbeit.

### Von MARX zu MARCUSE: Arbeit als Schöpferin gesellschaftlicher Verhältnisse

Nach Hegel, im Laufe des 19. Jahrhunderts und im Ausgang des bürgerlichen Zeitalters, gewinnen Arbeit und die Arbeiterschaft enorm an Prestige; Erwerbs- und Berufsarbeit avanciert zum „bestimmende[n] Merkmal menschlichen Lebens“<sup>136</sup>, man beschwört die gesellschaftsbildende Kraft von Arbeit.<sup>137</sup> Forderungen eines Rechts auf Arbeit – so 1819 erstmals von Charles Fourier oder im Revolutionsjahr 1848 von Louis Blanc vorgetragen<sup>138</sup> – zeugen von der Auffassung, dass nicht mehr Eigentum den größten Wert besitzt, sondern Arbeit. Durch *der eigenen Hände Arbeit* Geschaffenes gilt nun mehr als bloß ererbter Besitz; nicht mehr Herkunft oder Vermögen definieren die gesellschaftliche Rolle, sondern Arbeitsstand und Beruf. Als arbeitsteilig organisierte, industriell geprägte Gesellschaft wurde im Zuge der 2. Industriellen Revolution „die bürgerliche Gesellschaft [...] als Ganzes eine Arbeitsgesellschaft“<sup>139</sup>.

Wie infolge der 1. Industriellen Revolution brachte die weitere Industrialisierung jedoch nicht nur Wohlstand, auch das soziale Elend wuchs: Der neuen Hochschätzung von Arbeit stehen – wohl auch als Erscheinung des noch ungewissen Wandlungsprozesses – ihre zum Teil prekären Bedingungen gegenüber. Wo Arbeits- und Produktionsbedingungen sich so gravierend ändern, Arbeit endgültig säkularisiert ist und traditionelle, soziale und lokale Bindungen verliert, Teilhabe und Einfluss aber weiterhin an Besitz geknüpft sind, entsteht Vakanz und Raum für Ausbeutung und Elend; paradoxerweise in einer Periode eines so bisher nie dagewesenen, rasanten Wachstums des

---

<sup>136</sup> Frambach 1999, S. 208.

<sup>137</sup> So formuliert etwa Arnold Ruge: „Der Arbeiter bringt die bürgerliche oder menschliche Gesellschaft erst hervor, alle Kultur der Natur und des Geistes ist sein Werk, er ist der Vater des Menschen und macht sich selbst erst zum Menschen durch seine Arbeit. [...] Nicht die Hervorbringung des Wertes allein, sondern eben dadurch die Hervorbringung des Menschen und seiner eigenen und natürlichen in der Welt, das ist die Aufgabe der Arbeit und muß auch als ihr Ergebnis gesichert werden“. Ruge 1867, S. 360 f.

<sup>138</sup> Vgl. van der Ven 1972, Bd. 2, S. 143.

<sup>139</sup> Ebd.



gesellschaftlichen Wohlstandes. In seiner Rede zur Gründung der Internationalen Arbeiter-Assoziation 1864 sagte Karl Marx: „Es ist Tatsache, daß das Elend der arbeitenden Massen nicht abgenommen hat während der Periode 1848-1864, und dennoch steht diese Periode mit ihrem Fortschritt von Industrie und Handel beispieles da in den Annalen der Geschichte“<sup>140</sup>. Man arbeitet täglich lange, in unsicheren Verhältnissen, unter Gesundheit und Leben gefährdenden Bedingungen und zu niedrigen, die materielle Existenz kaum sichernden Löhnen.<sup>141</sup> Zwar hatte die neu gebildete und selbstbewusste Arbeiterbewegung nach der Märzrevolution von 1848 leichte Lohnsteigerungen und Arbeitszeitverkürzungen erreicht; in den Fabriken ging man aber gleichzeitig zu höherer Produktivität und Arbeitsintensität über. Der von Kuczynski treffend charakterisierte „Übergang von extensiver Produktion und Ausbeutung zu intensiver Produktion und Ausbeutung“<sup>142</sup> bringt der Arbeiterbewegung in dieser Zeit weiteren Zulauf.<sup>143</sup>

Insgesamt verläuft die wirtschaftliche Entwicklung in den Dekaden um die Jahrhundertwende nicht geradlinig; der rasche Wechsel von Krisen und Konjunkturen bringt der Arbeiterschaft enorme Belastungen<sup>144</sup>. Mit der Transformation der feudalen zur kapitalistischen Wirtschaftsweise besonders am Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert wird Arbeit zur *gleichförmigen Massenware*, Ausbeutung und schlechte Arbeitsbedingungen geraten zu einem Massenphänomen.

Das Verhältnis des Menschen zu seiner Arbeit verändert sich in kürzester Zeit so grundlegend und nachhaltig wie nie zuvor: Durch die veränderte Arbeitsorganisation und die neuen Arbeitsbedingungen, insbesondere die sich immer weiter ausdifferenzierende Arbeitsteilung und der

---

<sup>140</sup> Marx: MEW Bd. 16, S. 5 (= INAUGURALADRESSE DER INTERNATIONALEN ARBEITER-ASSOZIATION).

<sup>141</sup> Anders als Marx behauptet, trafen diese Entwicklungen die Landwirtschaft verzögert und wandelten sie zunächst nicht so tiefgreifend, weil die Eigentumsverhältnisse hier andere waren (vgl. Eggebrecht 1980, S. 272). Doch auch hier verändern Mechanisierung und Automatisierung die Arbeit; statt von Menschen wurde sie nun größtenteils von Maschinen verrichtet. Landwirtschaft wird zur Saisonarbeit und die hier einstmals einträglich beschäftigten Tagelöhner drängen auf den längst gesättigten Arbeitsmarkt der Industriezentren. Dies Bild vom plötzlichen Industrieboom und der Entvölkerung ländlicher Regionen geraderückend sei gesagt, dass 1870 noch immer 65 Prozent der Bevölkerung auf dem Land oder in kleinen Städten lebten (vgl. Grebing 1975, S. 70); „[u]nübersehbar waren jedoch die Anfänge jener Hochindustrialisierung, die die Zeit bis zum Ersten Weltkrieg wirtschaftlich und sozial prägte“ (ebd.).

<sup>142</sup> Kuczynski 1962. Bd. 1, S. 98.

<sup>143</sup> Neben dem Selbstverständnis einer *Schicksalsgemeinschaft* waren auch äußere Faktoren ausschlaggebend für den großen Zulauf zur Arbeiterbewegung in dieser Zeit. Günstige Bedingungen schufen gerade die enorme wirtschaftliche Expansion und die Vereinheitlichung der Arbeitsgesetzgebung nach 1871. Die Betriebe und die Arbeiterschaft wuchsen und deren Bildungsniveau stieg entsprechend den höheren praktischen Anforderungen der Arbeitsabläufe; die Bewegung erhielt breiten Zulauf von einer alphabetisierten, auch politisch gebildeten Masse, die willens und fähig war, ihre durch Arbeitszeitverkürzung gewonnene Freizeit für politisches Engagement zu nutzen. Vgl. Kuczynski 1962, Bd. 2, S. 416.

<sup>144</sup> Vgl. Eggebrecht 1980, S. 305. Einige wenige Arbeitgeber gingen die soziale Frage selbst an: Sie richteten ihren Arbeitenden und Angestellten noch vor Bismarcks Sozialgesetzen Renten- und Pensionskassen ein und sorgten für ordentliche Arbeits- und Lebensbedingungen (vgl. Grebing 1975, S. 72 f.) Politische oder gewerkschaftliche Organisation wurde in den Betrieben aber weiterhin unterbunden; so wertet Helga Grebing die innerbetriebliche Sozialpolitik als Schachzug zur „Abwehr des Sozialismus“ (S. 74), die 1878 im sogenannten *Sozialistengesetz* gipfelte, das plötzlich jedes organisierte Bemühen um menschliche Arbeits- und Lebensbedingungen unterband und faktisch den staatlichen Ausschluss der Arbeiterschaft bedeutete.

zunehmende, bald flächendeckende Maschineneinsatz, ist Arbeit hier kaum mehr als menschliche, d. h. vom Menschen ausgehende und ihm in einem nicht materiellen Sinn dienende Praxis wahrnehmbar. Wo zugunsten steigender Kapitalerträge über den tatsächlichen Bedarf hinaus produziert wird, ist indes ihre Geltung, im Dienste des Menschen zu stehen, im praktisch gültigen Narrativ nicht mehr enthalten. Darüber hinaus wird in dieser Zeit die Trennung der Lebensbereiche zementiert<sup>145</sup>, sodass die Frage nach der Bedeutung von Arbeit für die Lebensführung in dieser Epoche strenggenommen gar nicht mehr zu stellen ist.

Tatsächlich war die Situation der heutigen ziemlich ähnlich: Vor dem Hintergrund vermarktlichter Arbeit, sodann veränderter Arbeitsbedingungen und einer neuen Arbeitsorganisation, die verschiedene Probleme bis hin zu sozialen Verwerfungen mit sich brachte, musste die Rolle von Arbeit neu bestimmt werden. Die mit Arbeit verbundenen Probleme zeugten wie heute davon, dass das Narrativ der Bedeutung von Arbeit nicht entsprach; das unterstrichen eben auch die philosophischen Auseinandersetzungen mit der Arbeitsgestaltung dieser Zeit. Insbesondere schien der Mensch als solcher in der praktisch wirksamen Erzählung keine Rolle mehr zu spielen: Die arbeitsorganisatorisch relevante Aneignung von Arbeit vollzog sich allein an ihren ökonomischen, d. h. objektiven Elementen. Gewissermaßen führte die Industrialisierung konsequent das durch und durch ökonomische Arbeitsverständnis der englischen Nationalökonomie weiter: Das Verhältnis des Menschen zu seiner Arbeit war ein warenförmiges geworden und das Freiheitsverständnis entsprechend. So rekapituliert auch Herbert Marcuse das, worauf Adam Smith' Postulat der Notwendigkeit der Freiheit von Arbeit tatsächlich zielte:

„Freiheit des Menschen zu sich selbst meint hier, daß er über das einzige, was er noch hat: seine Arbeitskraft, frei verfügen kann: er muß sie verkaufen, um leben zu können. [...] In der Wirklichkeit der bürgerlichen Gesellschaft ist die eigene Person zum Eigentum geworden, das als Ware auf dem Markte feilgeboten wird“<sup>146</sup>.

Freiheit ist hier allein gedacht als „Ausdruck der freien Konkurrenz von Warenproduzenten“<sup>147</sup>; im kapitalistischen Produktionsprozess gerät Freiheit zu einer „[...] Zufälligkeit, – ja die Persönlichkeit wird »selbst eine Zufälligkeit und die Zufälligkeit eine Persönlichkeit«“<sup>148</sup>

Der späte Hegel diskutiert diese Entwicklung als *Entfremdung*, woran Marx und Engels ihre Überlegungen zum Verhältnis des Menschen zu seiner Arbeit schließlich anschließen werden. Nach Hegel wird der außerökonomische Nutzen von Arbeit, ihre normative Relevanz, weiterhin im theoretischen – oder wenn man so will: ideologischen – Überbau thematisiert und von hier aus in den

---

<sup>145</sup> Van der Ven 1972, Bd. 3, S. 151.

<sup>146</sup> Marcuse 1969b, S. 130.

<sup>147</sup> Ebd., S. 140.

<sup>148</sup> Ebd. Marcuse zitiert hier aus Marx' KAPITAL (Ausgabe Meissner; Hamburg, S. 354).

gesellschaftlichen Kontext und Erfahrungshorizont transportiert: Als *Gegennarrativ* von Arbeit, das insbesondere die Arbeiterbewegung<sup>149</sup> in den gesellschaftlichen Diskurs fortträgt, und das – ganz ähnlich der gezeigten gegenwärtigen Tendenz zur normativen Subjektivierung der Arbeit – Arbeit als normativ gehaltvolle Praxis überliefert. Ausdrücklich protestiert die Arbeiterbewegung gegen die *Entmenslichung* von Arbeit: dass, so bringt Marx auf den Punkt, der Mensch in Arbeit als ursprünglich *menschliche Praxis* darauf *dressiert* werde, gegen sich selbst, gegen die Interessen der Mehrheit und Seinesgleichen zu handeln, zum Wohl einer Minderheit kapitalistischer Unternehmer und Investoren.<sup>150</sup>

Dieses Gegennarrativ formt gerade in der Situation, scheinbar ausweg- und rechtlos in prekären Arbeits- und bedrückenden Lebensverhältnissen zu stecken, das Verhältnis des Menschen zu seiner Arbeit ziemlich positiv: Das sozialistische Postulat der *Emanzipation* der Arbeit bildet die Arbeiterbewegung mit ihrem nun erst recht gestärkten Klassenbewusstsein konkret zur *Aneignung* der Arbeit um, verstanden als unbedingter Wille, sich die eigene Arbeit gestaltend zurückzuholen. Auch im theoretischen Überbau dessen geht es letztlich darum, Arbeit als menschliche Praxis mit all ihren Dimensionen und besonderen Wertigkeiten als solche zurückzugewinnen; die Idee eines normativen Werts von Arbeit und entsprechender normativer Ansprüche an Arbeitsgestaltung ist hier programmatisch.

Notwendig gewinnt Arbeit in dieser Situation weiter an Prestige: Sie konstituiert Klasse und Klassenbewusstsein und darin die von innen als positiv wahrgenommene Gemeinschaft.<sup>151</sup> Ihr Ziel ist die *Emanzipation der Arbeit*, was – bei Marx ausdrücklich – auch die Emanzipation der Klasse<sup>152</sup> meint und – unter der Prämisse, dass Arbeit der Schlüssel zu materiellem und immateriellem gesellschaftlichem und individuellem Wohlstand ist – die Überwindung jeder Form sozialer Ungerechtigkeit einschließt. Ausgehend von der an Hegel<sup>153</sup> anschließenden Idee, Arbeit sei

---

<sup>149</sup> An dieser Stelle sei gesagt, dass für die junge deutsche Arbeiterbewegung weniger Marx und Engels, als vielmehr Ferdinand Lassalle Idol und Impulsgeber war, dessen Schriften, wie August Bebel in einem Brief an Friedrich Engels 1873 vermerkt, wohl „durch ihre populäre Sprache die Grundlage der sozialistischen Anschauungen der Massen bilden“ (August Bebel in einem Brief an Friedrich Engels; 1873; zitiert nach Grebing 1975, S. 67). Auch ging es Marx und Engels, die die deutsche Arbeiterbewegung für ihre Provinzialität und ihren verbissenen Kampf gegen die bürgerliche Klasse immer wieder kritisierten, mehr um die theoretische Basis und internationale Wirksamkeit einer proletarischen Revolution (vgl. Grebing 1975, S. 63 ff.), während die deutschen Arbeitenden schlicht gegen „die Not ihres Alltags, die Fragen ihrer eigenen Existenz, ihres Berufes und ihre Befreiung von Beschränkung, Unterdrückung und Ungerechtigkeit“ angingen.

<sup>150</sup> Vgl. Marx: MEW 23, S. 192 (= Das KAPITAL I).

<sup>151</sup> Helga Grebing schreibt: „Erst das kollektive soziale Selbstbewußtsein hob die individuelle Resignation und Hoffnungslosigkeit auf, ließ die tiefe Kluft zu den Angehörigen anderer Klassen ertragen und entfesselte individuelle Energien, für die es im Leben des einzelnen kein Betätigungsfeld mehr gab“ (Grebing 1975, S. 97).

<sup>152</sup> „Einmal die Arbeit emanzipiert, so wird jeder Mensch ein Arbeiter, und produktive Arbeit hört auf, eine Klasseneigenschaft zu sein.“ Marx: MEW Bd. 17, S. 342 (= DER BÜRGERKRIEG IN FRANKREICH).

<sup>153</sup> Vgl. Habermas 1991, S. 44 ff.: Marx' frühe Hegel-Interpretation kennt die Jenaer Manuskripte noch nicht und so unterstellt Marx Hegel eine deutlich stärkere Affirmation der Thesen der Nationalökonomie, als hier tatsächlich vorliegt. Marx interpretiert Hegel so, dass dieser den Menschen durch die Arbeit vergegenständlicht sieht. Tatsächlich spricht Hegel in den

„Verwirklichung der persönlichen Freiheit“ und „Quell aller Entwicklung der Menschheit“<sup>154</sup>, werden konkrete wirtschaftliche und politische Forderungen und Programme entworfen, in denen „diese Idee der Arbeit und [...] ihr höheres Recht verwirklicht wird“<sup>155</sup>.

Zur geschlossenen ökonomischen und dann gesellschaftlich und arbeitsorganisatorisch aneignungsfähigen Theorie auf der Grundlage des hegelschen Freiheits- und Subjektverständnisses wird die sozialistische Auffassung freilich erst bei Marx und Engels. In seinen ÖKONOMISCH-PHILOSOPHISCHEN MANUSKRIPTE (1844) kritisiert Marx Hegels Arbeitsbegriff als zu spekulativ, bedient sich aber dessen Grundbegriffen und bezieht Hegels Thesen auf die gesellschaftliche und geschichtliche Situation, die auch Hegel in seinem Spätwerk wie gezeigt deutlich lesbar mitdenkt. Im Übergang vom Idealismus zum Materialismus befasst sich Marx mit dem *Gegenständlichen* der Arbeit<sup>156</sup>, spricht statt vom Werden des *Geistes* von der Verwirklichung des Menschen als *Gattungswesen*<sup>157</sup> im gesellschaftlichen Kontext. Ausdrücklich begreift Marx Arbeit als Naturverhältnis: als Tätigkeit, mittels der sich der Mensch in ein Verhältnis zur Natur setzt; dergestalt, dass die Arbeit, zwar von der Natur vorgegeben<sup>158</sup>, der Verwirklichung menschlicher, d. h. subjektiver Zwecke dient<sup>159</sup>. In dieser Form gehöre die Arbeit „dem Menschen ausschließlich an [...]“<sup>160</sup>, sie sei

„zweckmäßige Tätigkeit zur Herstellung von Gebrauchswerten, Aneignung des Natürlichen für menschliche Bedürfnisse, allgemeine Bedingung des Stoffwechsels zwischen Mensch und Natur, ewige Naturbedingung des menschlichen Lebens und daher unabhängig von jeder Form dieses Lebens, vielmehr allen seinen Gesellschaftsformen gleich gemeinsam“<sup>161</sup>.

Marx formuliert hier zunächst einen vorgesellschaftlichen, *ursprünglichen* Arbeitsbegriff, in dem er Arbeit so beschrieben zum „erste[n] Lebensbedürfnis“<sup>162</sup> erklärt. Indem er entgegen dem aristotelischen Schema Arbeit und Leben der gleichen Sphäre zuordnet, verbindet er Mensch und Natur in allen Lebensbereichen unmittelbar: In der Auseinandersetzung mit der Natur vergegenständliche sich das Subjekt<sup>163</sup>; hierin finden – wie bei Hegel – die normativen Implikationen von Arbeit ihre Quelle. „Die Arbeit ist das *Fürsichwerden* des Menschen innerhalb der *Entäußerung*

---

Jenaer Manuskripten aber von „Selbstentäußerung“. Zu dieser Hegel-Interpretation durch Marx vgl. MEW 40, S. 574 (= ÖKONOMISCH-PHILOSOPHISCHE MANUSKRIPTE).

<sup>154</sup> Von Stein 1852, S. 138 f. Zitiert nach Conze 1972, S. 206.

<sup>155</sup> Von Stein 1921, S. 111. Zitiert nach Conze 1972, S. 205.

<sup>156</sup> Vgl. Jochum 2008, S. 109 f.

<sup>157</sup> Vgl. Arndt 2001, S. 105.

<sup>158</sup> Vgl. etwa Marx: MEW 23, S. 57 f. (= DAS KAPITAL I): „Der Mensch kann in seiner Produktion nur verfahren, wie die Natur selbst, d. h. nur die Formung der Stoffe ändern. Noch mehr. In dieser Arbeit der Formung selbst wird er beständig unterstützt von Naturkräften. Arbeit ist also nicht die einzige Quelle der von ihr produzierten Gebrauchswerte, des stofflichen Reichtums. Die Arbeit ist sein Vater, wie William Petty sagt, und die Erde seine Mutter.“

<sup>159</sup> Vgl. ebd., S. 193.

<sup>160</sup> Ebd.

<sup>161</sup> Ebd., S. 198.

<sup>162</sup> Marx: MEW 19, S. 21 (= KRITIK DES GÖTTAER PROGRAMMS).

<sup>163</sup> Marx: MEW 42, S. 512 (= GRUNDRISS DER KRITIK DER POLITISCHEN ÖKONOMIE).

oder als *entäußerter Mensch*<sup>164</sup>. So macht Marx die Doppeldeutigkeit des Arbeitsbegriffs wieder offensichtlich und buchstabiert ihn in positiver Fassung aus: Als Bedürfnisbefriedigung notwendig, kann nur Arbeit das Subjekt so bilden, dass es sich selbst und also seine Freiheit verwirklichen kann.<sup>165</sup> Bezogen wird dies in erster Linie auf die gesellschaftliche Geltung von Arbeit, für die das Arbeitsverständnis Marx' freilich auch zu gelten hat.

So führt Marx nachdrücklicher als Hegel Arbeit als Bildnerin gerade der gesellschaftlichen Verhältnisse vor, in denen sie dann auch nicht mehr anders zu denken, mithin nicht auf einen ursprünglichen Begriff von ihr zurückzuführen ist. Die Auffassung von Arbeit als Selbstverwirklichungs- und Anerkennungspraxis übernimmt Marx weitestgehend von Hegel, jedoch deutet er beides ebenfalls auf die gesellschaftliche Rolle von Arbeit. Desgleichen ergeben sich die normativen Implikationen von Arbeit aus ihrer gesellschaftlichen Stellung und Rolle. Die Fähigkeit von Arbeit, Notwendigkeit und Freiheit zu vermitteln, wird sehr konkret gedacht; sie hat theoretisch (anders als bei Hegel) keinen ontologischen Stellenwert mehr. So kann und will das Arbeitsverständnis des Historischen Materialismus sie auch nicht als Charakteristikum oder Wesen von Arbeit aktualisieren, sondern allein als ihre gesellschaftliche Rolle, die dann zur Kritik kapitalistischer Arbeitsverhältnisse herangezogen wird.

Damit wird der größte theoretische Vorzug des Hegelschen Arbeitsverständnisses eingebüßt: Die Idee der Wandlungsnotwendigkeit und Wandlungsfähigkeit von Arbeit angesichts sich verändernder, d. h. fortschreitender gesellschaftlicher Verhältnisse. Nach Marx müssen die Verhältnisse Arbeit, damit sie ihre normativen Implikationen verwirklichen kann, immer auf einen bestimmten Begriff als Verfassung zurückbringen, nämlich: subjektgebundenes, teleologisch gerichtetes Naturverhältnis zu sein, nicht – wie bei Hegel – auf einen bestimmten Gehalt, der zudem ein normativer ist. So kann Marx der Arbeit als Institution keine rationale Organisationsweise zuerkennen; nicht zeigen, wie sie mit den gesellschaftlichen Verhältnissen schritthalten kann, ohne sich selbst zu hintergehen, d. h. ohne die Verhältnisse und deren Bedingungen vollständig zu affirmieren und ihren normativen Gehalt einzubüßen.<sup>166</sup>

---

<sup>164</sup> Marx: MEW 40, S. 574 (= ÖKONOMISCH-PHILOSOPHISCHE MANUSKRIPTE).

<sup>165</sup> In der Auseinandersetzung mit Smith' Arbeitswerttheorie stellt Marx den Doppelcharakter der Arbeit klar heraus: „Daß aber diese Überwindung von Hindernissen an sich Betätigung der Freiheit – und daß ferner die äußeren Zwecke den Schein bloß äußerer Naturnotwendigkeit abgestreift erhalten und als Zwecke, die das Individuum selbst erst setzt, gesetzt werden – also als Selbstverwirklichung, Vergegenständlichung des Subjekts, daher reale Freiheit, deren Aktion eben die Arbeit, ahnt A. Smith ebensowenig“ (Marx: MEW 42, S. 512; = GRUNDRISSE DER KRITIK DER POLITISCHEN ÖKONOMIE). Wulf D. Hund zeigt, dass sich die Auffassung des Doppelcharakters von Arbeit durch das gesamte Werk Marx' und Engels zieht. Vgl. Hund 1990, S. 182.

<sup>166</sup> Angesichts des Argumentationsziels dieses Kapitels verzichte ich hier bewusst auf eine weitere Begründung und argumentative Auseinandersetzung meiner begrifflichen Kritik an Marx' Beschreibung von Arbeit. Auch, weil diese zu weit in Richtung einer praktisch ausgerichteten Kritik von Marx' Arbeitsverständnis führen würde, die ich hier bewusst ausspare.

Entsprechend zielt Marx' Kritik an der kapitalistischen Organisationsform von Arbeit auf deren Überwindung, weil Arbeit, so glaubt er, so geformt ihre normativen Implikationen nicht zur Geltung bringen, mithin nicht verwirklichen kann. Kapitalistische Arbeit sei *entfremdete* Arbeit: Marx formuliert Hegels Entfremdungsbegriff – dann umso nachhaltiger – neu und begründet damit die materialistische Kritik kapitalistischer Arbeitsverhältnisse, innerhalb denen die arbeitende Person entfremdet sei von ihrer Tätigkeit, ihren Arbeitsprodukten, ihren Mitmenschen und von sich selbst als Gattungswesen: Die Maschine werde „den Arbeiter selbst von Kindesbeinen an in den Teil einer Teilmaschine [...] verwandeln“<sup>167</sup>. Deshalb könne, auch wenn Freiheit durch Arbeit vermittelt ist, kapitalistisch und arbeitsteilig organisierte Arbeit kein Ort der Freiheit sein, weil die tätige Person und ihre Arbeit hier unter der „Regierungsgewalt“<sup>168</sup> des Kapitalisten stünden. Den kapitalistischen Arbeitsprozess nennt Marx einen „Konsumptionsprozeß der Arbeitskraft durch den Kapitalisten“<sup>169</sup> und unterstreicht damit, wie weit dieser seiner Organisation nach von Arbeit als subjektgebundenem Naturverhältnis entfernt ist; mithin sei auch Arbeit sich selbst entfremdet. Immerhin sei diese Produktionsweise so effizient, dass vergleichsweise wenig Zeit dafür aufgewendet werden muss und der arbeitenden Person viel Freizeit bleibe; nach Marx der eigentliche und im Kapitalismus einzige Platz, Freiheit zu verwirklichen<sup>170</sup>.

So soll der technische Fortschritt zum Motor werden, die durch ihn letztlich mitverursachte Entfremdung irgendwann zu überwinden. Möglich werde dies aber erst – und hier beweist sich endgültig, dass sich Marx' normative Arbeitswerttheorie einem bestimmten Begriff von Arbeit verschrieben hat, den diese fortlaufend zu rechtfertigen sucht –, wenn Arbeit bestimmt organisiert ist: „nicht Anstrengung des Menschen als bestimmt dressierter Naturkraft, sondern als Subjekt, das in dem Produktionsprozeß nicht in bloß natürlicher, naturwüchsiger Form, sondern als alle Naturkräfte regelnde Tätigkeit erscheint“<sup>171</sup>; wenn also „eine Gesellschaft eine Organisationsform besitzt, die allen Subjekten in gleicher Weise die Befriedigung ihrer Bedürfnisse und die Entwicklung ihrer individuellen Fähigkeiten ermöglicht“<sup>172</sup>, sowohl in der Arbeit als auch in der Freizeit, und Arbeit wieder im Besitz des Subjekts ist.<sup>173</sup> Dann gelinge es der Arbeit, Notwendigkeit zugunsten von Freiheit einzuhegen, weil

---

<sup>167</sup> Marx: MEW Bd. 23, S. 445 (= DAS KAPITAL I).

<sup>168</sup> Marx: MEW Bd. 40, S. 484 (= ÖKONOMISCH-PHILOSOPHISCHE MANUSKRIPTE).

<sup>169</sup> Marx: MEW 23, S. 199 (= DAS KAPITAL I).

<sup>170</sup> Vgl. etwa Marx: MEW Bd. 26.3, S. 252 (= THEORIEN ÜBER DEN MEHRWERT III), MEW Bd. 25, S. 837 f. (= DAS KAPITAL III) sowie MEW Bd. 42, S. 607 (= GRUNDRISS DER KRITIK DER POLITISCHEN ÖKONOMIE).

<sup>171</sup> Marx: MEW Bd. 42, S. 512 (= GRUNDRISS DER KRITIK DER POLITISCHEN ÖKONOMIE)

<sup>172</sup> Frambach 1999, S. 172.

<sup>173</sup> Nach Marx gewährleiste dies bekanntlich nur eine staatlich gelenkte Wirtschaft ohne Privateigentum und mit maximal verkürzter Arbeitszeit (bei maximaler Produktivitätssteigerung) und Verteilung der Arbeit auf alle Arbeitsfähigen. Vgl. etwa Marx: MEW Bd. 25, S. 828 (= DAS KAPITAL III), MEW Bd. 26.3, S. 252 (= THEORIEN ÜBER DEN MEHRWERT III) sowie MEW Bd. 23, S. 552 (= DAS KAPITAL I).

nicht über das Lebensnotwendige hinaus produziert werde<sup>174</sup>; es bleibe genug Raum (in Form von Zeit und Ressourcen) „für die volle Entwicklung des Individuums, die selbst wieder als die größte Produktivkraft zurückwirkt auf die Produktivkraft der Arbeit“<sup>175</sup>. Aus diesem Produktionsprozess geht das Subjekt dann hervor als entwickeltes Individuum und als „vergesellschaftete[r] Mensch“<sup>176</sup>, schließlich die Gesellschaft als das letzte Resultat des (gesellschaftlichen) Produktionsprozesses.<sup>177</sup> Ohne diesen wiederum sei das Individuum nicht denkbar, weil Individuen sich erst in der Gesellschaft bilden, durch ihr Verhalten „als Individuen zueinander“<sup>178</sup>.

Vermittels Arbeit, das In-Beziehung-Treten zur Natur als ihre Aneignung, und gleichso Freizeit, als darüber hinaus gehendes In-Beziehung-Treten zu sich selbst als Selbstaneignung und Entwicklung, bildeten sich also, so Marx, Individuum und Gesellschaft durch einander und aneinander, und gerade auch die Tätigkeitspraxis, das Wie und Was der Arbeit, forme den Menschen.<sup>179</sup> Dafür bedürfe es aber eines ganz bestimmt geformten gesellschaftlichen Rahmens. Anders als bei Hegel, stellt bei Marx Arbeit diese Verhältnisse nicht im strengen Sinne her, sie ist ihnen allenfalls fortsetzend und formend dienlich.

Hieran bekräftigt sich erneut, dass sich mit Marx' Arbeitsverständnis kein aneignungsfähiges Narrativ von Arbeit gewinnen lässt: Es beinhaltet keine Perspektive auf das Innere von Arbeit, auf deren innere rationale Organisation, die mit der normativen Dimension ihre eigenen Funktionsbedingungen enthält und damit in der Lage ist, sie unter gesellschaftlichen Bedingungen zur Geltung zu bringen. Pointiert

---

<sup>174</sup> Marx teilt Lohnarbeit in *notwendige Arbeit* und *Mehrarbeit*. Tatsache sei nämlich, „daß der Mensch seine ganze Zeit nicht braucht zur Produktion der necessities, daß er über die zur Subsistenz notwendige Arbeitszeit hinaus freie Zeit zur Disposition hat“ (Marx: MEW Bd. 42, S. 541 [= GRUNDRISS DER KRITIK DER POLITISCHEN ÖKONOMIE]). Im Kapitalismus seien die Arbeiter\*innen gezwungen, über das Notwendige hinaus zu produzieren und den Kapitalisten auf Kosten ihrer Freizeit und damit ihrer individuellen Entwicklung zu bereichern. Es sei „keineswegs der Entwicklungsgang der Gesellschaft, daß, weil ein Individuum seine Not befriedigt hat, es nun seinen Überfluß schafft; sondern, weil ein Individuum oder Klasse von Individuen gezwungen wird, mehr zu arbeiten als zur Befriedigung seiner Not nötig – weil *Surplusarbeit* auf der einen Seite –, wird Nichtarbeit und Surplusreichtum auf der andren gesetzt“ (ebd., S. 315).

<sup>175</sup> Marx: MEW Bd. 42, S. 607 (= GRUNDRISS DER KRITIK DER POLITISCHEN ÖKONOMIE).

<sup>176</sup> Marx: MEW Bd. 25, S. 828 (= DAS KAPITAL III).

<sup>177</sup> Vgl. Marx: MEW Bd. 42, S. 608 (= GRUNDRISS DER KRITIK DER POLITISCHEN ÖKONOMIE).

<sup>178</sup> Marx: MEW Bd. 3, S. 423 (= DEUTSCHE IDEOLOGIE) Marx schreibt weiter: „Es stellt sich [...] heraus, daß die Entwicklung eines Individuums durch die Entwicklung aller andern, mit denen es in direktem oder indirektem Verkehr steht, bedingt ist, und daß die verschiedenen Generationen von Individuen, die miteinander in Verhältnisse treten, einen Zusammenhang unter sich haben, daß die Späteren in ihrer physischen Existenz durch ihre Vorgänger bedingt sind, die von ihnen akkumulierten Produktivkräfte und Verkehrsformen übernehmen und dadurch in ihren eigenen gegenseitigen Verhältnissen bestimmt werden“. Ebd.

<sup>179</sup> In einem Brief an den Publizisten P.W. Annenkow, der im Wesentlichen eine Kritik von Proudhons *PHILOSOPHIE DE LA MISÈRE* enthält, unterstreicht Marx 1846, dass auch gerade seine Tätigkeit, seine Arbeit, die Entwicklung des Menschen beeinflusse: „Man braucht nicht hinzuzufügen, daß die Menschen ihre *Produktivkräfte* – die Basis ihrer ganzen Geschichte – nicht frei wählen; denn jede Produktivkraft ist eine erworbene Kraft, das Produkt früherer Tätigkeit. Die Produktivkräfte sind also das Resultat der angewandten Energie der Menschen, doch diese Energie selbst ist begrenzt durch die Umstände, in welche die Menschen sich versetzt finden, durch die bereits erworbenen Produktivkräfte, durch die Gesellschaftsform, die vor ihnen da ist, die sie nicht schaffen, die das Produkt der vorhergehenden Generation ist“ (Marx: MEW Bd. 4, S. 548 [= BRIEF AN P.W. ANNENKOW VOM 28. DEZ. 1846]).

ist der Einwand meiner Arbeitswerttheorie einer normativen Dimension von Arbeit gegen Marx, wie ich ihn nach dieser knappen Auseinandersetzung formulieren kann, also, dass Marx den Wert von Arbeit, bestimmte gesellschaftliche Verhältnisse herzustellen, im Auslassen einer durchdringenden Perspektive auf Arbeit unter- bzw. nicht hinreichend bestimmt. Tatsächlich bedarf Arbeit, um ihrem Potenzial entsprechend normativ gültig und sodann befragbar als bestimmte Problemlösungsinstanz zu sein, nicht zuerst fester, durch eine bestimmte Arbeitsorganisation hergestellte gesellschaftlicher Verhältnisse, sondern – umgekehrt und zunächst – wie gezeigt einer bestimmten Form der Aneignung, in der das Wesen von Arbeit und mithin ihre normativen Implikationen präsent sind. Das ist die Bedingung des Gelingens von Arbeit. Erst dann wird die Arbeitsgesellschaft in der Lage sein, ihre Verhältnisse, mithin ihre Krise zu überwinden.

Herbert Marcuse findet in der Auseinandersetzung insbesondere mit dem Problem der Entfremdung von Arbeit, gegen die (in erster Linie) sich als spürbarste Folge der Arbeitsorganisation in der Lohnarbeitsgesellschaft wie gezeigt auch die Künstlerkritik wandte, sowie in der Verhandlung von Marx' Arbeits- und Gesellschaftsverständnis eine interessante, wieder ontologische Perspektive auf Arbeit und ihre Rolle im Vollzug des menschlichen Daseins. Arbeit fasse als *Produktion* und *Reproduktion* „keineswegs nur das Geschehen des »materiellen Daseins« im wirtschaftlichen Tun, sondern die Weise des Geschehen-machens des menschlichen Daseins als Ganzem“<sup>180</sup>.<sup>181</sup> Eine rein ökonomische Betrachtung von Arbeit blicke deshalb einseitig auf sie: Versteht man Arbeit allein als Praxis der Bedürfnisbefriedigung, verabsolutiere man die Eigenschaft des Menschen, ein endlos bedürftiges Wesen zu sein, mithin in der Sphäre der Notwendigkeit zu verharren. Als *geschichtliches Sein*, wie Marcuse formuliert, habe der Mensch jedoch – mittels Arbeit – Zugang zur Sphäre der Freiheit<sup>182</sup>.

Auf diesem Weg versucht Marcuse nun, einen Ausweg aus der Entfremdung zu weisen. Dabei formuliert er in KULTUR UND GESELLSCHAFT (1965) ein Vorgehen, das meinem ähnelt: Er begreift Arbeit zuerst als Aussage über das menschliche Sein und formt dann seine Auffassung von der Praxis dementsprechend. Für Marcuse kann Arbeit dann nicht nur bloße Bedürfnisbefriedigung sein, sondern ein *Tun* (im Unterschied zur einzelnen Tätigkeit)<sup>183</sup>, das sich – wie alles menschliche Handeln – gleichermaßen im Reich der Notwendigkeit wie im Reich der Freiheit abspielt; diese Dialektik, gerade

---

<sup>180</sup> Marcuse 1965b, S. 20 (= KULTUR UND GESELLSCHAFT II).

<sup>181</sup> Ähnlich kritisiert Habermas auch Marx: Marx missdeute hier Hegels Idee, nämlich Arbeit als Vergegenständlichung des Menschen aufzufassen. Marx identifiziert Hegels Ausgangspunkt zwar richtig, dann aber führt er falsch kommunikatives Handeln auf instrumentelles zurück; „alles löst sich in der Selbstbewegung der Produktion auf. Darum konnte auch die geniale Einsicht in den dialektischen Zusammenhang von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen alsbald mechanistisch mißdeutet werden“. Habermas 1991a, S. 45 f.

<sup>182</sup> Vgl. Marcuse 1965b, S. 21 f. (= KULTUR UND GESELLSCHAFT II).

<sup>183</sup> Hier schließt Marcuse an Hegel an. Vgl. ebd., S. 12 f.



auch der Praxis, ist wesentlich für Marcuses Arbeitsauffassung. Er spricht nicht von einem *Einerseits* und einem *Andererseits* der Arbeit, wenn er sie eine Kraft der Produktion und Reproduktion des Daseins und der Selbstsetzung nennt, denn nur als *Vermittlerin* zwischen Freiheit und Notwendigkeit schaffe sie „die volle und freie Verwirklichung des ganzen Menschen in seiner geschichtlichen Welt“<sup>184</sup>.<sup>185</sup> Das eigentliche Ziel der Arbeit – Selbstsetzung (im Hegelschen Sinne) bzw. die Verwirklichung des Daseins „zu seinen eigensten Möglichkeiten“<sup>186</sup> – könne dem Menschen in einer Welt, die *unbearbeitet* für ihn nicht lebbar sei und der Überfülle seines Daseins nicht entspreche, aber nur vermittelt über diese die materielle Bedürftigkeit überwindende Produktion und Reproduktion als wissendes, zweckmäßiges Tun, gelingen<sup>187</sup>. Dann aber befriedige Arbeit eine darüber hinausgehende *Lebensnot*<sup>188</sup>, zielend

„auf einen »ontologischen« Tatbestand: sie gründet in der Struktur des menschlichen Seins selbst, das sie nie schon unmittelbar in seiner Fülle geschehen-lassen kann, sondern sich dauernd und ständig selbst »erwirken«, selbst »tun« muß; schon die Praxis selbst des menschlichen Daseins als sich wissend vermittelnde fordert die »Arbeit« als Weise ihres Geschehens“<sup>189</sup>.

Für Marcuse ist Arbeit also eine grundlegend menschliche, weil für den Menschen in verschiedener Hinsicht notwendige Praxis. Als solche ist sie, auch über die Arbeitshandlung hinaus, eine „Entäußerung und Entfremdung des Daseins“<sup>190</sup>, worin nach Marcuse auch der Last-Charakter und die Besonderheit der Arbeit bestehen: „daß der Mensch immer nur im Durchgang durch das Andere seiner selbst zu einem eigenen Sein kommen kann, daß er nur im Durchgang durch die »Entäußerung« und »Entfremdung« sich selbst gewinnen kann“<sup>191</sup> und sich in die Geschichte setzt. Der Mensch brauche die Arbeit, um zweierlei Nöte zu befriedigen: seine materielle Not und seine *Lebensnot*, die eben nicht aus einem Mangel an Gütern bestehe, sondern im Gegenteil im „*Überschuß* des menschlichen Daseins über jede mögliche Situation seiner selbst und der Welt“<sup>192</sup>. Der Durchgang durch die Notwendigkeit führt nach Marcuse zur befreiten Existenz, zuerst als Befreiung von materiellen Bedürfnissen durch Produktion und Reproduktion und dann – so ebendieser entledigt nun in der Sphäre der Freiheit<sup>193</sup> –

---

<sup>184</sup> Ebd., S. 47 f.

<sup>185</sup> Marcuse betont, dass Begriff und Praxis nach nur Arbeit, die gleichermaßen Freiheit und Notwendigkeit ist, sich selbst und die tätige Person erfüllende Daseinspraxis ist: „Die Arbeit, ihrem Wesen und Sinn nach auf das Geschehen des Daseinsganzen, auf die Praxis in beiden Dimensionen (der Notwendigkeit *und* der Freiheit) bezogen, verlegt und verfestigt sich in die wirtschaftliche Dimension der Produktion und Reproduktion des Notwendigen, von dem Augenblick an, wo die Zweidimensionalität von Notwendigkeit und Freiheit innerhalb des Daseinsganzen zu einer Zweidimensionalität verschiedener Daseinsganzenheiten [...] geworden ist“. Ebd., S. 46.

<sup>186</sup> Ebd., S. 39.

<sup>187</sup> Ebd., S. 21.

<sup>188</sup> Wo die *Lebensnot* sich eben nicht nur auf Materielles bezieht, verweist Marcuse hier klar auf eine normative Relevanz von Arbeit.

<sup>189</sup> Ebd., S. 26.

<sup>190</sup> Ebd., S. 30.

<sup>191</sup> Ebd., S. 31.

<sup>192</sup> Ebd., S. 27.

<sup>193</sup> Ebd., S. 38 f.

als Befreiung des ganzen Daseins<sup>194</sup>, was für Marcuse mit der Selbstsetzung des Subjekts zusammenfällt. Während nämlich der Mensch sich arbeitend aus seiner eigenen Sphäre in andere hineinbegibt, die Überfülle seines Seins an den Möglichkeiten und Strukturen der Welt mäßigt, sich mit anderen Daseinsformen auseinandersetzt, bildet er sich selbst; statt dass er sein Dasein *geschehen lässt*, *macht* er es geschehen, durch das tätige *Sein* bei und an einer fremden, außer ihm liegenden Sache.<sup>195</sup> Die in diesem Sinne befreite Arbeit ist bei Marcuse Voraussetzung einer befreiten Existenz; „[d]iese Entäußerung und Entfremdung des Daseins, dieses Aufsichnehmen des Gesetzes der Sache statt des Geschehen-lassens des eigenen Daseins ist prinzipiell unaufhebbar [...]“<sup>196</sup>.

Diesen positiven, der befreiten Arbeit und dann auch befreiten Existenz zugrunde liegenden Entfremdungs-Begriff gewinnt Marcuse aus der Auseinandersetzung mit dem frühen Hegel. Ausgehend von dessen späterer Fassung des Entfremdungs-Begriffs in der Überführung zum Jenaer Hegel und zu Marx fügt er noch eine negative Fassung hinzu, mit der deren Gesellschaftsdiagnose nun modernisiert unter dem Stichwort der Rationalität gestellt wird: In der gegenwärtigen Gesellschaft, der *fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, deren Beschaffenheit Marcuse inzwischen breit rezipiert in *DER EINDIMENSIONALE MENSCH* (1967) beschreibt, sei alles – entsprechend der Technisierung – rationalisiert (da der Produktion unterworfen) und damit *eindimensional*. Der Arbeitsbegriff dieser Gesellschaften ist ökonomisch verengt, Arbeit nur noch „unterdrückende[...] Produktivität“<sup>197</sup>, die sich aus dem Fortschritt und seiner Fähigkeit, beinahe jedes Bedürfnis zu befriedigen, ergibt. Rechte und Freiheiten, die die Arbeiterbewegung seit Beginn des industriellen Zeitalters erringen konnte, gelten nicht mehr.<sup>198</sup> Die den alles durchdringenden Wirtschaftsinteressen dienende *Gleichschaltung*<sup>199</sup> als „Unterdrückung der Individualität“<sup>200</sup> suggeriere grenzenlose Möglichkeiten und (Handlungs-)Freiheit, sei als *irrationale Rationalität*<sup>201</sup> oder *rationale Irrationalität*<sup>202</sup> in Wahrheit jedoch die größte

<sup>194</sup> Marcuse fasst diesen Zweischritt und die Verbindung von Notwendigkeit und Freiheit selbst sehr gut zusammen: „Als das, was die erste und unmittelbare Not des Daseins wendet, ist die materielle Produktion und Reproduktion die Bedingung aller Fülle und Vollendung des Daseins; erst wenn das Dasein frei ist von dieser Not, kann es frei werden zu seinen eigensten Möglichkeiten. Auch jenseits der Notwendigkeiten bleibt das Geschehen des Daseins Praxis: auch hier ist »Arbeit« zu tun, - aber ihr Charakter hat sich verändert. Sie steht jetzt nicht mehr im Dienste des Geschehenmachens des bloßen Daseins, ist nicht mehr dauernde und ständige Veranstaltung zur Gewinnung und Sicherung des Lebensraums. [...] [S]ie [...] geschieht aus der Gestalt und Fülle des Daseins heraus als deren Verwirklichung“. Ebd., S. 39.

<sup>195</sup> Diese Differenz zwischen dem aktiven und passiven Daseinsvollzug ist wesentlich für Marcuses Trennung der Arbeit vom Spiel (Marcuse spricht vom *Geschehen* des Lebens im Spiel; vgl. ebd., S. 16). Durch den Gegensatz zum Spiel charakterisiert Marcuse die Arbeit: Es spielt sich von vornherein in der Sphäre der Freiheit statt in der Sphäre der Notwendigkeit ab; das Subjekt ist hier ganz bei sich selbst und findet keine Gegenstände vor, an denen es sich *entäußern* kann: Während das Leben im Spiel „von sich selbst aus auf ein anderes Tun“ (ebd.) verweist, ist es in der Arbeit genau anders herum. So kann die befreite Arbeit zwar den Charakter des Spiels annehmen, niemals aber zum Spiel werden; sie muss Arbeit bleiben, als ebendiese für den Daseinsvollzug notwendige Praxis.

<sup>196</sup> Ebd., S. 30 f.

<sup>197</sup> Marcuse 1967b, S. 37 (= *DER EINDIMENSIONALE MENSCH*).

<sup>198</sup> Vgl. ebd., S. 21 f.

<sup>199</sup> Ebd., S. 21.

<sup>200</sup> Ebd.

<sup>201</sup> Vgl. ebd., S. 37.

<sup>202</sup> Vgl. ebd., S. 29.

Unfreiheit: „Die Industriegesellschaft, die sich Technik und Wissenschaft zu eigen macht, wird für die stets wirksamer werdende Herrschaft über Mensch und Natur organisiert, für die stets wirksamer werdende Ausnutzung ihrer Ressourcen“<sup>203</sup>. Marcuse nennt diesen Mechanismus *surplus repression*: die zusätzliche und gemessen an den Bedingungen des Daseins unnötige Unterdrückung der Menschen zugunsten von Herrschaft. Auch Arbeit könne dann keine Dasein verwirklichende Praxis sein, sie wirke als Instrument des Konsums in dieser Hinsicht sogar der Selbstverwirklichung entgegen und sei damit

„um ihren eigentlichen Sinn gebracht: sie ist mit dem wirklichen Geschehen, mit der wirklichen Praxis des Daseins nicht mehr wesentlich verbunden; sie kann ihre höchste Möglichkeit: sinn- und zielgebend in das Geschehen des Daseinsganzen einzugreifen, nicht mehr erfüllen. Ihrer vollen Wirklichkeit als *Praxis* beraubt, ist es nun in der Tat dahin gekommen, daß sie im letzten Sinne keine *Arbeit* mehr ist“<sup>204</sup>.

So wirkt dann ausgerechnet Arbeit auch im negativen Sinn entfremdend, weil ihr der Zugang zur Sphäre der Freiheit abgeschnitten ist; sie nur noch Produktion und Reproduktion ist und als solche falsche Bedürfnisse erzeugt, die sie auch nur vermeintlich befriedigt; gerade so, dass das Subjekt die Ideologie nicht als solche wahrnimmt und sich in ihr wohlfühlt.

Zusammengedacht mit Marcuses Entwurf, wie eine freie Gesellschaft zu verwirklichen ist, wird die Schwierigkeit offenbar: Wo nicht einmal mehr die eigenen Bedürfnisse wahrzunehmen und somit auch nicht zu befriedigen sind, ist der Zugang zum Reich der Freiheit versperrt und das Subjekt kann nicht zu einem *eigenen Sein* kommen. Für das Subjekt gilt auch, dass es, weil die Entfremdung „gänzlich objektiv geworden“ ist, das Subjekt selbst „seinem entfremdeten Dasein einverleibt“<sup>205</sup> wird: Statt Arbeit sei nun Konsum Selbstbildungspraxis und Arbeit nicht mehr als Praxis der Selbstbestimmung wahrnehmbar. Marcuse unterstreicht hier meine Diagnose, dass die Probleme von Arbeit sich aus dem Fehlen eines aneignungsfähigen Arbeitsverständnisses ergeben, mithin dem Fehlen eines *richtigen Bewusstseins* von Arbeit. Hinzu kommt: Marcuse zeigt, dass das Wie der Arbeit und das Wie des Daseins in beide Richtungen entscheidend aufeinander wirken: Die Verfasstheit der Arbeit hängt von der Verfasstheit der Welt ab und umgekehrt.

Praktisch reproduziert die (negativ) entfremdete Arbeit laufend eine (negativ) entfremdete Welt und so auch sich selbst. Hierin liege das Potenzial zu ihrer Überwindung, die letztlich eine Selbstüberwindung ist: In *EROS UND KULTUR* (1957/1955) zeigt Marcuse, wie das Leistungsprinzip (als herrschendes Realitätsprinzip)<sup>206</sup> derart auf die Spitze getrieben werden kann, dass alle materiellen

---

<sup>203</sup> Ebd., S. 37.

<sup>204</sup> Marcuse 1965b, S. 47 (= KULTUR UND GESELLSCHAFT II).

<sup>205</sup> Marcuse 1967b, S. 31 (= DER EINDIMENSIONALE MENSCH).

<sup>206</sup> Marcuse übernimmt diese Begriffe von Freud und versucht, ihnen eine historische Dimension zu geben. Eine aufschlussreiche, einordnende zeitgenössische Kritik dieses Vorhabens findet sich etwa Berndt/Reiche 1969.

Bedürfnisse befriedigt werden und das Lustprinzip wieder Raum greift.<sup>207</sup> Dass die negative Entfremdung bewältigt werden kann, bleibt aber denkbare Aussicht: „Wenn die Errungenschaften des Leistungsprinzips seine Institutionen übertreffen“, wenn also so effizient produziert wird, dass alle Bedürfnisse befriedigt und auch künftig mit wenig Arbeit zu befriedigen sind<sup>208</sup>,

„dann wenden sie sich auch gegen die Richtung, die die Produktivität genommen hat gegen die Unterwerfung des Menschen unter seine Arbeit. Aus dieser Versklavung befreit, verliert die Produktivität ihre repressive Macht und kann die freie Entwicklung individueller Bedürfnisse fördern. [...] Je vollständiger die Entfremdung der Arbeit, desto größer das Potential der Freiheit“<sup>209 210</sup>.

Um diesen Mechanismus zu begreifen, muss man sich erneut Marcuses dialektische Arbeitsauffassung vergegenwärtigen: Er meint hier, dass, wenn die materielle Produktion alle Bedürfnisse befriedigen kann, neben den *falschen* also auch die *echten* Bedürfnisse, mithin das Reich der Freiheit wieder zugänglich sei. Die materielle Produktion bleibt zwar entfremdet<sup>211</sup>, Arbeit kann aber wieder Instrument der Daseinsverwirklichung sein. In solcher Praxis, die dem Subjekt keine repressiven Bedürfnisse und Gegenstände mehr aufnötigt, kommt der Mensch nun endlich „gerade zu sich *selbst*, in eine Dimension seiner *Freiheit*, die ihm in der [ökonomisch verengten; Anm. WKD] Arbeit versagt ist“<sup>212</sup>; eine solche Praxis nimmt mit der Fixierung auf Objekte dann buchstäblich die objektivierte Auffassung von Freiheit zurück. Dennoch bleibt dieses Tun (notwendige) Arbeit, ist aber im Unterschied zum rationalisierten Tun als *Praxis* vollzogenes, *zweckmäßiges* „Hervorbringen und Weiterbringen des Daseins und seiner Welt“<sup>213</sup>, nicht mehr sich selbst und dem Subjekt entfremdete Arbeit, weil es hier wieder um das Subjekt als solches geht. Erst, wenn sie verwirklicht ist, ist nach Marcuse die Gesellschaft befreit, weil der Mensch *Lust* gewinnen kann aus der Arbeit als „Spiel seiner Fähigkeiten und Erfüllung seiner Lebensbedürfnisse“<sup>214</sup>. Marcuse will hier widerlegen, was Freud behauptet: dass das geltende Realitätsprinzip, „die Wechselbeziehung zwischen Freiheit und

---

<sup>207</sup> Vgl. Marcuse 1957, S. 149 ff. Später (in DER EINDIMENSIONALE MENSCH) wird er einen solchen Geschichtsgang nur noch als möglich, nicht mehr als zwingend ausmalen. Marcuse ist sich auch wohl bewusst, dass er, entsprechend der tatsächlichen gesellschaftlichen Umstände, in DER EINDIMENSIONALE MENSCH durchgehend zwei entgegengesetzte Hypothesen bedient, nämlich „1. daß die fortgeschrittene Industriegesellschaft imstande ist, eine qualitative Änderung für die absehbare Zukunft zu unterbinden; 2. daß Kräfte und Tendenzen vorhanden sind, die diese Eindämmung durchbrechen und die Gesellschaft sprengen können. Ich glaube nicht, daß eine klare Antwort gegeben werden kann. Beide Tendenzen bestehen nebeneinander – und sogar die eine in der anderen“ (Marcuse 1967b, S. 17). Vgl. Schmidt 1992, S. 39. Diese Zeitdiagnose prägt Marcuses späte Sozialphilosophie. Ausdrücklich spricht Marcuse von der Maschine als „*potentielle[r]* Basis einer neuen Freiheit für den Menschen“ (vgl. Marcuse 1967b, S. 23).

<sup>208</sup> In DAS ENDE DER UTOPIE (1967) spricht Marcuse im Anschluss an Marx von der „vollendete[n] Automation der gesellschaftlich notwendigen Arbeit“ als dem Ende des Kapitalismus. Marcuse 1967a, S. 16.

<sup>209</sup> Marcuse 1957, S. 154 (= EROS UND KULTUR).

<sup>210</sup> Die Wandlung der gesellschaftlichen Verhältnisse dahin, dass die Repression nicht mehr wirkt, ist nach Marcuse unbedingte Voraussetzung für die Wandlung der Arbeit in eine Praxis mit spielerischem Charakter, das macht er in Eros und Kultur deutlich. Gleichzeitig sei sie nur als so geformte Praxis in der Lage, nicht-repressive Bedürfnisbefriedigung zu leisten. Vgl. Árnason 1971, S. 157.

<sup>211</sup> Marcuse schreibt „Gleichgültig wie gerecht und rationell die materielle Produktion auch gestaltet wird, ein Gebiet der Freiheit und Befriedigung kann sie nie sein“. Marcuse 1957, S. 154 (= EROS UND KULTUR).

<sup>212</sup> Ebd., S. 15 f.

<sup>213</sup> Vgl. ebd., S. 20.

<sup>214</sup> Marcuse 1968, S. 27 (= PSYCHOANALYSE UND POLITIK).

Unterdrückung, Produktivität und Zerstörung, Herrschaft und Fortschritt das Prinzip der Kultur“<sup>215</sup>, die Grundlage von Gesellschaft ist.<sup>216</sup> Mit der Kunst existiere bereits eine davon zeugende Antipode zur rationalisierten, repressiven Gesellschaftsordnung. Notwendigkeit und Freiheit, das Zweckmäßige und das Schöne, dürften nicht voneinander getrennt sein und gehörten voll und ganz zur Kultur als dem Spielfeld menschlichen Daseins.<sup>217</sup>

Dieses Spielfeld kreierte der Mensch durch seine Arbeit schon immer selbst, in ihrer äußeren (die Gegenstände des Daseins betreffend) wie inneren (die Bedingungen des Daseins betreffend) Verfasstheit. In verschiedener Hinsicht wird die Welt also erst durch Arbeit lebbar, darum existiert sie auch nicht von den anderen Daseinssphären abgetrennt, sondern ermöglicht diese erst. Freiheit kann nur mit Notwendigkeit sein, Freizeit nur mit Arbeit. Bedeutsam ist die *Erkenntnis* dessen, ein Selbstbild als *totaler Mensch* entsprechend der Setzung Henri Lefebvres: „Wir sind bereits dies alles, hier und jetzt: Spiel, Liebe, Erkenntnis, Arbeit usw. »Werde, was du bist!« – dieses Wort beschreibt das Mögliche und entdeckt es im Wirklichen“<sup>218</sup>.

Damit befreit sich – Marcuse und Lefebvre zusammen gedacht – der Mensch durch Arbeit (als Tun) von der Arbeit (als Mühsal) und gelangt zu einer selbstverwirklichenden Praxis, die dann also – mit meinem Begriff – ihren moralischen Wert verwirklicht. Gelingen kann dies nur in einer Gesellschaft, in der die Ermöglicungsbedingungen vorhanden sind; in der Arbeit also auch als Selbstverwirklichungspraxis wahrnehmbar und aneignungsfähig ist. So zeichnet Marcuse den Weg vor, auf dem rationalisierte, repressive Arbeit zu überwinden ist: Dass der Mensch seine Arbeit als ihm zugehörig und sich selbst als wirkmächtig begreift, und zwar in dem Moment, da es ihm gelingt, sich selbst an seiner Arbeit zu bestimmen.

Marcuses Arbeitsverständnis lässt sich lesen als Plädoyer für Arbeit gerade in einer kapitalistischen Gesellschaftsordnung: Hier ist sie die einzig denkbare Praxis, mit der der Mensch die auf ihn übergreifende Rationalisierung überwinden kann; aber eben erst dann, wenn Arbeit selbst – im Verständnis von ihr – von dieser Rationalisierung befreit wird. Gerade die kapitalistische Gesellschaftsordnung bringt den Menschen in eine spezifische Lebensnot, nämlich: seine Arbeit als Praxis der Bewältigung der ursprünglichen Lebensnot an die Rationalisierung zu verlieren. Indem Marcuse nun in Aussicht stellt, dass kapitalistische Arbeit sich selbst überwinde, erklärt er diesen Verlust als nicht mehr zwingend und unterstellt Arbeit dabei ein immanentes *Überlebensprogramm*,

---

<sup>215</sup> Marcuse 1957, S. 12 (= EROS UND KULTUR).

<sup>216</sup> Vgl. dazu auch Marcuse 1968, S. 27 (= PSYCHOANALYSE UND POLITIK).

<sup>217</sup> Vgl. auch Marcuse 1965b, S. 56 f. (= KULTUR UND GESELLSCHAFT II).

<sup>218</sup> Lefebvre 1975, S. 347.

das ein adäquates Verständnis von ihr wieder aktualisieren muss. Die Voraussetzung dafür ist, dass Arbeit in ihrer Rolle wahrnehmbar ist; dass sie also angefragt werden kann, ihre eigene Rationalisierung, die letztlich Entsubjektivierung ist, zu bewältigen.

Damit ist Marcuses Beschreibung von Arbeit und der Phänomene der kapitalistischen Gesellschaft anschlussfähig für meine Beschreibung der normativen Dimension von Arbeit als Kern eines neuen Narrativs von ihr, das die gegenwärtige Verfassung der Arbeitsgesellschaft aufnimmt, aber nicht affirmiert: Wie Hegel beschreibt Marcuse Arbeit als Praxis der Selbstbestimmung; der Mensch ist bei Marcuse Ausgang und Ziel von Arbeit, die dem „Spiel seiner Fähigkeiten und Erfüllung seiner Lebensbedürfnisse“<sup>219</sup> dient. Damit besetzt Arbeit eine bestimmte Leerstelle im menschlichen Daseinsvollzug: Er braucht sie nicht nur als Praxis der Zweckverwirklichung, sondern weil sie als diese Praxis dialektisch und mithin Vermittlerin von Notwendigkeit und Freiheit ist. Ausgehend von einem charakterisierenden Kern bewirkt sie ein gelenktes, aufhaltendes *Geschehenlassen* des menschlichen Daseins.

Zwar enthält Marcuses Arbeitsverständnis keine Perspektive darauf, wie Arbeit dies leistet bzw. was ihr besonderes, diese Leistungsfähigkeit und Rolle bewirkendes Charakteristikum ist. Insofern steht es hinter meinem Zugang und hinter den Forderungen an ein Arbeitsverständnis, die sich aus der Auseinandersetzung mit der Krise der Arbeitsgesellschaft ergeben hatten, zurück. Jedoch schließt es in anderer Hinsicht produktiv an sie an, indem sie zwei mögliche Kritikperspektiven auf Arbeit eröffnet bzw. erweitert:

*Erstens* lassen sich die Probleme von Arbeit in der subjektivierten Arbeitsgesellschaft nun als die Folge einer doppelten Lebensnot beschreiben: In ihrer gegenwärtigen Organisation erfüllt Arbeit eben nicht mehr nur die menschliche Lebensnot der Daseinserfüllung nicht, sondern auch nicht (wie dies die Lohnarbeitsgesellschaft immerhin weitestgehend getan hatte) die ursprüngliche Lebensnot der Existenz- und Subsistenzsicherung.

*Zweitens* nährt und ergänzt sie meine These einer notwendig rationalen inneren Organisation von Arbeit: Vor Marcuses These, nach der die Rationalisierung von Arbeit entfremdend wirkt, lässt sich die Diagnose der Krise der Arbeitsgesellschaft noch einmal anders stellen bzw. auf eine andere Ursache zurückführen, die dann deutlicher mit der inneren Organisation von Arbeit in Verbindung steht. Es ist dann möglich zu sagen, dass ein Widerspruch zwischen der inneren Rationalität von Arbeit und der

---

<sup>219</sup> Marcuse 1968, S. 27 (= PSYCHOANALYSE UND POLITIK).

äußeren, durch das gültige Narrativ von Arbeit geformten und mithin aneignungsrelevanten Rationalität von Arbeit hier krisenauslösend ist.<sup>220</sup>

## 7.2. Zusammenfassung: Elemente von Arbeit und eines Narrativs von ihr

Tatsächlich lässt sich diese innere Rationalität von Arbeit nun, nach der historisierenden Auseinandersetzung mit der Genese des aktuell gültigen Narrativs, weiter aufklären. Sie bekräftigte außerdem, dass sich die Narration von Arbeit angesichts sich ändernder gesellschaftlicher Verhältnisse und Bedingungen wandelt und wandeln muss; entsprechend auch das ihr zugrundeliegende Verständnis von Arbeit. Als Bezugspunkt dessen, an dem sich die notwendige Offenheit der Narration zu mäßigen hat, um nicht beliebig zu werden, ist nun tatsächlich ein Kerntatbestand von Arbeit erkennbar, der sich als roter Faden durch die Erzählungen von Arbeit zieht: entweder in verwirklichter oder in nicht-verwirklichter, dann aber existenziell oder in kritisch verlangter Form.

Diese Form läuft darauf hinaus, Arbeit institutionell als ganz bestimmte Problemlösungsinstanz und praktisch als ganz bestimmten Problemlösungsmechanismus zu bewahren. Dass Arbeit in der Krise, wie Jaeggi sagt, *ihrem Begriff nicht entspricht*, zeigt an, dass es hier tatsächlich um ein inneres Moment von Arbeit geht, das in Widerspruch zu seinen äußeren Bedingungen als Verwirklichungsbedingungen gerät. Für ein Arbeitsverständnis und dessen Form ergeben sich aus der hier gewonnenen Beschreibung dieses inneren Moments insbesondere drei Dinge:

*Erstens* beglaubigt die historisierende Darstellung von Arbeit, dass sich das, was Arbeit *im Ganzen* ist, nur in einem Narrativ abbilden und aneignungsfähig vermitteln lässt. Im Anschluss an Hegel hatte ich gezeigt, dass der *Begriff* von Arbeit die Charakteristika von Arbeit *an sich* enthält, jedoch ohne Bezug zum Kontext, in dem Arbeit agiert. Diesen kann nur ein Narrativ hinzuziehen und erst dann ist Arbeit vollständig, also eingedenk ihrer offenen und transformativen Struktur, die dem Kontext Zugriff und Arbeit schließlich Wirksamkeit gestattet, bestimmbar.

*Zweitens* wurde sichtbar, dass Arbeits- und Selbstverständnis einander reziprok durchdringen, dass also Arbeit immer ausgehend von einem bestimmten Selbstverständnis der Subjekte angeeignet

---

<sup>220</sup> So vielversprechend diese weiterführende Auseinandersetzung mit Marcuse auch ist: Ich will sie hier nicht führen, jedoch gezeigt wissen einerseits als Aussicht, mein Arbeitsverständnis mit Marcuses engzuführen, andererseits als Option, mein Arbeitsverständnis weiter auszubuchstabieren und praktisch gehaltvoller zu formulieren.

und verstanden wird, und dieses Selbstverständnis sich dann festigt oder umformt.<sup>221</sup> Dieser Mechanismus ist ein maßgebliches Element der transformativen Grundstruktur von Arbeit, und tatsächlich scheint er vor allem auf ihre normative Dimension zu wirken, konkret die aneignungsrelevante normative Geltung von Arbeit zu verändern. Das meint: Welche Ansprüche die Subjekte an Arbeit herantragen, welche Rolle sie ihr zuschreiben und welche Rolle sie dann tatsächlich hat.

*Drittens* beweist sich hier schließlich das charakterisierende und mithin begriffsbildende innere Moment von Arbeit als ein normatives, genauer: als ein so beschrieben subjektgebundenes. Die historisierende Darstellung hatte gezeigt: Das Narrativ von Arbeit entzieht sich immer dann gelingender Aneignung, wenn es Arbeit nicht mehr als unmittelbar subjektgebunden sowie als bildende und resonanzfähige Interaktion und Kooperation überliefert und in der konkreten Arbeitsorganisation dann eine (in verschiedenen Dimensionen wirksame) *Entsubjektivierung* von Arbeit bewirkt. Auf den ersten Blick wird hier meiner Beschreibung im ersten Teil dieser Untersuchung widersprochen, die Probleme von Arbeit ergäben sich aus ihrer Subjektivierung. Tatsächlich lässt sich genau dies hiermit besser, d. h. für eine Lösung der Krise der Arbeitsgesellschaft produktiv ausarbeiten. Zunächst kann nun das Verhältnis von Arbeit und Subjektivität in die gleiche Richtung weiter geklärt und darüber hinaus gezeigt werden, dass die normative Dimension von Arbeit auf genau dieses Verhältnis anspielt.

Die Darstellung der Genese des arbeitsorganisatorisch wirksamen Narrativs von Arbeit hatte sie durchweg als existenziell notwendige, dabei mehrdeutige und ambivalente Praxis der Weltaneignung gezeigt. Charakterisieren lässt sie sich demnach als Vermittlerin von Notwendigkeit und Freiheit: Arbeit ermöglicht eine (je unterschiedlich gefasste) Form von Freiheit im Durchgang durch existenzielle Notwendigkeit. Dabei wandeln sich die Bedingungen und Ziele dieser Aneignung, mithin der Aneignung von Arbeit und entsprechend das jeweils gültige Narrativ von ihr.

So ist für mythisch rückgebundene Narrative einfacher Gesellschaften, in denen Arbeit weniger differenziert ist, die Gewissheit einer engen Verbindung zwischen Arbeit und Leben charakteristisch, die Arbeit als Praxis der Interaktion zwischen Mensch und Natur kennt. Das Subjekt und die von ihm bearbeitete oder auf seine Arbeit einwirkende Natur erscheinen als gleichwertig und einander in

---

<sup>221</sup> Das entspricht meiner Beschreibung der Krise der Arbeitsgesellschaft: Auch hier hatte ein neues Selbstverständnis eine Umwertung – die gezeigte normative Subjektivierung – bewirkt, die einhergeht mit einer veränderten Aneignung und sodann einer neuen Organisation von Arbeit.



Wechselwirkung stehend; beide formen einander und machen in diesem Sinne in Arbeit einen Bildungsprozess durch, der auch übersubjektiv den gemeinschaftlichen Zusammenhang ergreift.

Das Arbeitsverständnis der Antike zeigt diesen Bildungsprozess deutlicher subjektbezogen; im Ganzen wird Arbeit als subjektbezogene Praxis verstanden, aber mit sozialer Wirkkraft. So räumt Platon etwa Individualität ihren Platz in Arbeit ein: In der (göttlich gelenkten) Zuschreibung von Talenten und der platonischen Forderung entsprechender Arbeitsverteilung und -gestaltung, weil Arbeit als Ort verstanden wird, diese Talente zu entfalten und auf dieser Grundlage ein gesellschaftliches Ganzes zu formen. Auch Aristoteles legt Arbeit als Bildungsprozess und Voraussetzung von Freiheit aus, sieht in ihr jedoch keine zwischen Notwendigkeit und Freiheit vermittelnde Praxis mehr.

So verneint werden nachkommende Narrative die unmittelbare Vermittlungsfunktion von Arbeit neu abschätzen, in ihrer Beschaffenheit wie in ihrem Ziel: So zeigt die christliche Auffassung Arbeit nicht mehr als natur- oder subjektdeterminiert, sondern als außerweltlich bestimmt; als eingerichtet und geregelt durch eine außerweltliche Instanz, auf die sich das Arbeitshandeln dann auch richtet. Hatte das antike Verständnis das Subjekt und dessen Bildung in den Mittelpunkt des Arbeitshandelns gestellt, wird Arbeit nun dem Subjekt, das dem Verständnis nach nicht mehr selbst wirkt, sondern nur noch das göttliche Schöpfungswerk fortsetzt, entrissen. Das in Arbeit geborgene Interaktionsverhältnis zwischen Mensch und Natur ist durch eine formende Instanz unterbrochen. Angestoßen werden hier die Entsubjektivierung von Arbeit und eine materialistische, weil auf etwas übersubjektives bezogene, schließlich negative Auffassung von Freiheit. Zusammengenommen verwischt sich nun nachhaltig das Charakteristikum als Vermögen von Arbeit, Notwendigkeit und Freiheit zu vermitteln.

Wo Arbeit sich nicht mehr als Praxis wechselseitig bildender Interaktion verstehen lässt, wird die säkularisierte Narration sie als Praxis der Weltformung und Weltaneignung und schließlich Wertschöpfung zeigen. Entscheidend ist, dass Arbeit dem Subjekt damit als Ort oder Instrument bildender Resonanzerfahrung und Selbstbespiegelung verlorengeht: Anders, als etwa Hegel Arbeit begreift, dient die durch sie vermittelte Aneignung, wie sie hier gemeint ist, nicht der Selbstbestimmung als Bildung des Subjekts, sondern seiner *Abbildung* in der vorgefundenen Natur. Die Interaktion, als die sich Arbeit oberflächlich sehen lässt, ist dann strenggenommen nicht mehr Wertschöpfung, sondern Entnahme; entsprechend dem objektivierten Freiheitsverständnis: Es muss verstanden werden als Idee einer *Freiheit durch etwas*, das Arbeit hervorbringt. Damit ist hier die Auffassung der Leistungsfähigkeit von Arbeit in Bezug auf die Welt und das Subjekt ganz grundlegend umgedeutet.

Diese weiter verfremdend wird die Ökonomisierung von Arbeit das Charakteristikum, als Interaktions- ein Resonanzverhältnis zu sein, gänzlich aus der Narration tilgen. Arbeit wird nun als in erster Linie ökonomischer Wertschöpfung dienlich verstanden, auch über unmittelbare Subsistenzsicherung hinaus. Damit buchstabiert sich die so ins Bild gesetzte Freiheit weiter aus als eine negative Freiheit von Bedürfnissen und existenziellen Nöten. Eine derart veränderte Freiheitsauffassung, die im Narrativ aneignungsrelevant ist, hemmt die gezeigte produktive Dialektik von Arbeit; diese ist, das ließ sich nach Hegel zeigen, auch ein bestimmtes Verständnis von Freiheit als Selbstverwirklichung angewiesen. So kann Arbeit ausgehend von einem ökonomisierten Verständnis von ihr endgültig nicht mehr subjektbildende Praxis sein. Tatsächlich ist die Rolle und Stellung des Subjekts, wo es nur noch Träger von Arbeitskraft ist, auch in dessen Selbstwahrnehmung hier gravierend verändert; das Gleiche gilt für seine Stellung in der Gesellschaft und dann für die gesellschaftsbildende Kraft von Arbeit: Das Narrativ ökonomisierter Arbeit knüpft diesen an das ökonomische Moment und damit an einen – wie das Phänomen des Pauperismus illustriert – ziemlich unbeständiges und wechselhaftes Element.

Angesichts der Probleme von Arbeit, die eine narrativ so gestützte Aneignung und dann Organisation von Arbeit zeitigt, werden kritische Gegennarrative formuliert, die aber theoretisch bleiben. Wo es etwa Kant darum geht, die Selbstverwirklichungsdimension von Arbeit, die sie gerade als mühevollen, zweckgerichteten Tätigkeit besitzt, wieder sichtbar zu machen, treten die unmittelbar subjektbezogenen normativen Implikationen von Arbeit wieder zutage. Und wo Hegel hinzufügt, dass Arbeit als Zweckverhältnis auch gesellschaftliche Zwecke erfüllt, wird Arbeit wieder als kooperative Tätigkeit sichtbar: als besondere Form tätiger Interaktion, die sich erst durch reziproke Anerkennung vollständig erfüllt. So verstanden und gestützt durch die hier gezeigte Hegel-Interpretation ist dann die Teilnahme an gesellschaftlicher Kooperation ein Kriterium gelingender Aneignung: von Arbeit selbst, d. h. als *Selbsterfüllung* von Arbeit, aber auch *durch* Arbeit, d. h. als arbeitsvermittelte Weltaneignung mit ihren ganz bestimmten normativen Implikationen.

Der Anschluss an diese Beschreibung lässt sich nach der historisierenden Darstellung von Arbeit nun weiter verteidigen: Hegels Arbeitsverständnis zeigt im Wesentlichen die normativen Implikationen, auf die die Narrative von Arbeit immer wieder anspielten oder die sie – dann nicht mehr aneignungsfähig – hintergingen. Diese normativen Implikationen befähigen Arbeit, Vermittlerin von Notwendigkeit und Freiheit zu sein, weil sie zwischen Subjekt und Objekten ganz bestimmt vermittelt: So, dass einerseits das Subjekt in diesem Vermittlungs- einen Bildungsprozess hin auf der Verwirklichung seiner individuellen Anlagen in der momentan gültigen Gesellschaftsform durchmacht, und dass andererseits die Gesellschaftsform entsprechend der Verwirklichungsbedingungen, d. h. der Bedürfnisse der Subjekte, geformt ist. Die Art der Selbstbestimmung, die Arbeit wie von Hegel beschrieben leistet,

bringt die Bedingungen des Subjekts und die Bedingungen der Natur bzw. der Gesellschaft aneinander zur Räson; so, dass letztere für das Subjekt lebbar und entwicklungsfähig ist. So beschrieben ist das Besondere von Arbeit ihre spezifische, durch ihren normativen Gehalt getragene Bildungsleistung, die ihr aufgrund ihrer transformativen Grundstruktur zukommt.

Auch wo Marcuse schließlich Arbeit, genauer: ihre existenzielle Notwendigkeit als Aussage über das menschliche Sein begreift, präsentieren sich ihre normativen Implikationen als Resonanzstelle einer Bedürftigkeit, die, so will ich Marcuse hier verstehen, nur Arbeit erfüllen kann. Hierin bildet sich ihr normativer Gehalt ab und hier entfaltet sich ihre normative Dimension.

Sie lässt sich im Ganzen als Grundlage des hier gesuchten, aktuell aneignungsfähigen Arbeitsverständnisses erst in der abschließenden Zusammenführung meiner Untersuchungsergebnisse zeigen: Dann so, dass Arbeit eben nicht nur diese von Marcuse gezeigte menschliche Notwendigkeit, sondern – das hatte die Beschreibung der Krise der subjektivierten Arbeitsgesellschaft sowie der Rekurs auf Hegels Arbeitsverständnis gezeigt – auch eine gesellschaftliche Notwendigkeit ist. Oder anders: Arbeit scheint als Problemlösungsinstanz eine diesbezügliche *Antwort* auf die Struktur des Subjekts sowie auf die Struktur der Gesellschaft zu enthalten, die beide so zueinander bringt, dass sie sich *gelingend*, d. h. ihrer ursprünglichen Anlage entsprechend, entwickeln können, weil sie im anderen den Grund ihrer eigenen Existenz finden. Marcuses Verweis auf ein der Arbeit immanentes *Überlebensprogramm*, das sie letztlich immer wieder in den Stand dieser Kompetenz versetzt, lässt sich dann lesen als Hinweis auf die normative Dimension von Arbeit, wie ich sie beschrieben hatte; und die Forderung nach dessen Aktualisierung ist dann die nach einer – in einem ersten Schritt – Aufnahme der normativen Dimension von Arbeit in ein – dann – aneignungsfähiges Arbeitsverständnis. Die Fassung dieses Arbeitsverständnisses kann ich nun – in einer dementsprechenden Form – weiter vorantreiben.

## 8. Die zeitgenössische Debatte um Arbeit

Was hierzu noch fehlt, ist die kritische Rekonstruktion der aktuellen philosophischen Debatte um Arbeit, an die meine Untersuchung anschließt; in der Absicht, im Hinzufügen grundsätzlicher Beschreibungen ihre zentralen Begründungsprobleme zu lösen sowie ihre Leerstellen auszugleichen. Umgekehrt soll diese Auseinandersetzung - wie die eben geleistete historisierende Rekonstruktion der Entwicklung des Narrativs von Arbeit – weitere zentrale Elemente von Arbeit sowie ihrer Bedingungen und dann eines möglichen Verständnisses von ihr herausstellen und aktualisieren.

In den vorangegangenen Kapiteln waren zur Charakterisierung von Arbeit immer wieder Begriffe wie *Selbstverwirklichung* und *Zweckhaftigkeit*, *Freiheit* und *Notwendigkeit*, *Normativität* und *Rationalität* sowie *Funktionalität* und *Rolle* aufgefallen. Sie waren hervorgegangen aus der sozialwissenschaftlich gestützten Rekonstruktion des gegenwärtigen Zustands von Arbeit und der Arbeitsgesellschaft sowie der begrifflichen und historisierenden Befragung von Arbeit und dem Hinzuziehen von Hegels Arbeitsverständnis. Wo meine Untersuchung jedoch ein philosophisches Arbeitsverständnis eintragen will, das gültig ist für die gegenwärtige Verfassung von Arbeit und Arbeitsgesellschaft – das insbesondere beide verständlich und kritisch zugänglich macht – müssen diese Beschreibungen durch solche ergänzt und geprüft werden, die das, was Arbeit ist und mithin leistet in den aktuellen gesellschaftlichen Verhältnissen rekonstruiert.

Darüber hinaus lassen sich die Debattenbeiträge erst jetzt wirklich einträglich in meine Untersuchung integrieren: Meine eigene Position ist insoweit gefasst, dass sie sich in Zusammenhang stellen lässt mit den Beiträgen, die nun auch vor ihr diskutiert werden können; gleichzeitig weist mein Arbeitsverständnis noch einige Leerstellen sowie Verknüpfungs- und Begründungsdefizite auf, die sich im Hinzuziehen der Beschreibungen der aktuellen Debatte um Arbeit aber ausgleichen lassen. Offen ist neben der vollständigen inhaltlichen Formulierung insbesondere noch die Aktualisierung meines Arbeitsverständnisses. So will ich die Debattenbeiträge vor allem hierzu befragen; etwa: Welche Bedeutung von Arbeit zeigen sie und welche – möglicherweise – normative Relevanz? Stellen sie bestimmte Charakteristika und Grundmechanismen von Arbeit heraus und was bedeuten diese für die aktuelle Stellung oder Rolle von Arbeit in der Arbeitsgesellschaft?

Vielversprechend ist, dass die gegenwärtige Debatte um Arbeit ihren Auftakt ebenfalls in der Diagnose einer Krise der Arbeitsgesellschaft hatte. Zwar war hier eine andere Auffassung von *Krise* grundlegend als die, die meiner Untersuchung ihre Richtung gibt; darüber hinaus ist die Debatte inzwischen so weit von dieser Diagnose abgerückt, dass sie hier nicht mehr wirklich theoretisch und kritisch produktiv ist.

Jedoch lässt sich aufgrund dieser Verwandtschaft mein Arbeitsverständnis plausibel in den Zusammenhang der Debatte stellen, kann deren Schwierigkeiten aufnehmen und schließlich hintergehen. Wo der Ausgang ein ähnlicher ist, lassen sich die Argumentationsstränge gut aneinander abgleichen und einträglich durcheinander ergänzen, um dann zu dem hier gesuchten, in der Krise der Arbeitsgesellschaft aneignungsfähigen Arbeitsverständnis zu gelangen.

Um Erkenntnislücken der aktuellen Debatte zu schließen, will ich sie hier weit ausführlicher rekonstruieren, als mein Untersuchungsgegenstand dies eigentlich verlangt. Diese Erkenntnislücken ergeben sich nämlich v. a. daraus, dass die einzelnen Debattenbeiträge weitestgehend unzusammenhängend rekonstruiert werden und ein sich gegenseitig ergänzendes *Voneinanderlernen* dann ausbleibt.<sup>222</sup> Tatsächlich hat bislang kein Beitrag die Beschreibungen von Arbeit, die die Debatte bis dato hervorgebracht hat, zusammengeführt<sup>223</sup>; desgleichen fehlt eine tiefgründige Zusammenschau moral- und sozialphilosophischer Auseinandersetzungen; derjenigen Perspektiven auf Arbeit also, die aufgrund der gezeigten Grundstruktur von Arbeit am ehesten geeignet sind, die gezeigten Probleme produktiv in den Blick zu nehmen und dann in der Debatte auch am präsentesten auftreten.<sup>224</sup>

## 8.1 Ausgang: Die Debatte um Arbeit der 1980er Jahre

Am Auftakt der Debatte um Arbeit, in die meine Untersuchung sich einfügt, diagnostizieren in den frühen 1980er Jahren Autoren wie Ralf Dahrendorf, Claus Offe oder Meinhard Miegel eine *Krise der Arbeitsgesellschaft*: Sie laufe hinaus auf eine grundlegende Transformation, die die Bedeutung von Arbeit für die Lebensführung gravierend verringern würde. Das traditionelle Bild von Arbeit stellte man angesichts von Veränderungen der Arbeitsorganisation und geteilter Werthaltungen gegenüber Arbeit infrage und nahm an, dass diese Entwicklungen mehr oder weniger linear voranschreiten würden.

---

<sup>222</sup> Freilich schließen einzelne Beiträge aneinander an oder gehen sogar ausdrücklich aus von einer vorherigen Diskussion. Jedoch fehlt ein aus weiter Aufmerksamkeit gefasster Überblick über die Debatte um Arbeit, der als solcher Weiteres erschließen kann.

<sup>223</sup> Lediglich Hans-Christoph Schmidt am Busch führte 2003 in der ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHISCHE FORSCHUNG die zu dieser Zeit aktuellsten Auseinandersetzungen mit Arbeit zusammen. Konkret diskutiert er hier André Gorz' ARBEIT ZWISCHEN MISERE UND UTOPIE (2000), Thomas Gils SOZIALPHILOSOPHIE DER ARBEIT (1997), die Beiträge von Dominique Méda und Bernard Perret in dem von Olivier Mongin herausgegebenen Band LE TRAVAIL: QUEL AVENIR? (1997) sowie Angelika Krebs' ARBEIT UND LIEBE (2002). Vgl. Schmidt am Busch 2003.

<sup>224</sup> Um meine Untersuchung nicht zu weit von ihrem eigentlichen Ziel wegzuführen, konzentriert sich meine Rekonstruktion auf die prominentesten und für meine eigene Rekonstruktion einträglichsten Beiträge der deutschsprachigen Debatte um Arbeit. Die Auseinandersetzung erfolgt hier zugespitzt auf mögliche Beschreibungen von Elementen der normativen Dimension von Arbeit. Da die Debatte, wie sie heute geführt wird, in den 1980er Jahren ihre Anfang nahm – angesichts des Aufzugs der gesellschaftlichen Entwicklungen, die in die heutigen Probleme von Arbeit führen sollten –, und die Diskussion also hier bereits in ihre noch heute bestimmende Richtung gelenkt wurde, soll auch meine Rekonstruktion hier ansetzen, jedoch deutlich weniger ausführlich ausfallen als für die späteren Texte.

Insbesondere Offe zeigt in seinen Untersuchungen zum Strukturwandel von Arbeit die schwindende Integrationskraft von Erwerbsarbeit; den Verlust dessen also, was Arbeitsgesellschaften ausmacht und überhaupt erst als solche charakterisiert. Man könne

„[...] von einer Krise der Arbeitsgesellschaft insofern sprechen, als sich die Anzeichen dafür häufen, daß die förmliche Erwerbsarbeit die subjektive Qualität verliert, organisierendes Zentrum der Lebenstätigkeit, der sozialen Fremd- und Selbsteinschätzung und der moralischen Orientierungen zu sein“<sup>225</sup>.

Bei Ralf Dahrendorf geht – in den Ursachen wie in den Folgen – der gleiche Tatbestand, der hier als *Entschwinden* der Arbeitsgesellschaft diskutiert wird, mit einem Wegfall von Ligaturen einher; dem Verlust von Gesellschaft konstituierenden Zugehörigkeiten und Bindungen also, für die herzustellen gerade Arbeit im Dienste stünde.<sup>226</sup> Was bleibt, nennt Dahrendorf ein „Vakuum an Ligaturen“<sup>227</sup>, das auch die zahlreicheren Optionen einer nun entstehenden, *neuen Arbeitsgesellschaft* nicht auffüllen könnten, weil Arbeit auf der (für Dahrendorf) gegenwärtigen Stufe ihrer Entwicklung nicht mehr in der Lage sei, diese Ligaturen zu formen. Die eigentliche Stärke einer Arbeitsgesellschaft, die letztlich eine Stärke von Arbeit ist – nämlich, für Bindungen und Optionen zu sorgen und damit Möglichkeiten, eben auch der Gestaltung eines gelingenden Lebens hervorzubringen – gerate, so Dahrendorf, in der Krise zur Kraft, sich selbst zu überwinden; die Arbeitsgesellschaft bringe dann *notwendigerweise* und *folgerichtig* Alternativen zur Arbeit hervor.

Hier wird deutlich, auf welches Verständnis gesellschaftlicher Krisen die Debatte sich beruft; und auch, wie sie dieses folgenreich reduziert: Man charakterisierte die Krise der Arbeitsgesellschaft ausgehend von Jürgen Habermas' Formulierung einer *Legitimationskrise*, akzentuierte dabei aber einen bestimmten Zug dieser, den Habermas selbst weniger in den Vordergrund stellte. Dieser hatte – insbesondere in *LEGITIMATIONSPROBLEME IM SPÄTKAPITALISMUS* (1973) – gesellschaftliche Krisen als Krisen sozialer Integration und Erscheinung von Überwindungstendenzen des Kapitalismus gezeigt.<sup>228</sup>

Habermas' These, dass die Krise einen Wandel hervorbringe, der faktisch einen Abbruch der bisherigen gesellschaftlichen Entwicklungslinie bedeute, wird in der Debatte stark schematisiert, außerdem die hier noch präsente Idee von der Überwindung des Kapitalismus zum Postulat eines Endes der Arbeitsgesellschaft verkürzt. Gewissermaßen verselbstständigen sich hier Teile von Habermas' Krisenverständnis; und obwohl er sich bereits Ende der 1970er Jahre die „Idee der Überwindung des kapitalistischen Gesellschaftssystems“<sup>229</sup> aufgab, wodurch (nach eigener Aussage) „ein darauf

---

<sup>225</sup> Offe 1984, S. 7.

<sup>226</sup> Vgl. Dahrendorf 1980.

<sup>227</sup> Ebd., S. 760.

<sup>228</sup> Vgl. Habermas 1973.

<sup>229</sup> Nullmeier 2009, S. 197.

ausgerichteter Krisenbegriff hinfällig“<sup>230</sup> wurde, blieb dieser in der Debatte bis in die 1990er Jahre präsent; er gab ihr als wesentliche Grundlage die bis heute gültige, in verschiedener Hinsicht diffizile Richtung und Ausrichtung.<sup>231</sup>

So fragte die Debatte um Arbeit in den 1980er Jahren in erster Linie danach, wie es gelingen kann, die alten Integrationsleistungen von Arbeit zurückzugewinnen, ohne die neuen Forderungen und zum Teil auch Errungenschaften befreiter Arbeit preiszugeben: Es ging darum, die soziale Integrationskraft auch einer Arbeit zu entfesseln, die individueller Selbstverwirklichung dient. Die Frage ist also – das macht gerade Dahrendorf deutlich – ob und wie beides zusammen geht: Bindung und Möglichkeit; Notwendigkeit und Freiheit; ob sich Optionen mit der Pflicht zur Selbstbeschränkung versehen lassen, damit Bindungen möglich sind. Lässt sich die *subjektive* Qualität von Erwerbsarbeit wiederherstellen oder muss sie durch andere Mittel sozialer Integration und individueller Subsistenzsorge ergänzt werden?

Dass das Urteil der Debatte für die Qualität von Arbeit damals eher negativ ausfällt, liegt zum einen an der zu beobachtenden, tatsächlichen Entwicklung von Arbeit und Arbeitsorganisation, zum anderen aber auch an der vertretenden Auffassung von Arbeit, ihrer Rolle in der Arbeitsgesellschaft und mithin von den Ursachen besagter Krise. Offe etwa glaubt, dass sich Arbeit in der Arbeitsgesellschaft in erster Linie mittels ihrer Allokationsfunktion, der Zuordnung von Arbeitskraft und Einkommen, manifestiert. Problematisch sei, dass der kapitalistische Arbeitsmarkt sich selbst als einziges Allokationsprinzip gelten lasse und so Fehlentwicklungen in sich selbst nicht ausgleichen könne.<sup>232</sup> Künftig werde die Arbeitsgesellschaft also eine sein, in der arbeitsmarktgebundene Erwerbsarbeit weniger relevant sei und die hier „auftretenden Funktionslücken“<sup>233</sup> durch andere „Prinzipien der Nutzung und Alimentierung der Arbeitskraft sozusagen parallelgeschaltet werden“<sup>234</sup>.<sup>235</sup> Selbstergänzung als Perspektive der glückenden Transformation der Arbeitsgesellschaft, wobei der kulturelle Imperativ – die Arbeit und was sie ausmacht – an Geltung verliert. Diese Entwicklung weg von der Arbeitsgesellschaft in traditioneller Verfassung entspreche, so Offe, auch den veränderten subjektiven Werthaltungen gegenüber Arbeit.

---

<sup>230</sup> Ebd.

<sup>231</sup> Nicht nur im ungenauen Anschluss an Habermas, auch in der Beschreibung von Arbeit selbst sowie ihren Entwicklungen und Organisationsformen wurden von ihm aus unpassende oder mangelhafte Darstellungen überliefert, die, indem sie fortgetragen werden, die theoretische Auseinandersetzung mit Arbeit nach wie vor schwächen. Was hier genau zweifelhaft ist, lässt sich in einer Rekonstruktion der Debatte offenlegen und sodann durch ein neues Verständnis ausgleichen.

<sup>232</sup> Vgl. Offe 1984, S. 98 ff.

<sup>233</sup> Ebd., S. 101.

<sup>234</sup> Ebd.

<sup>235</sup> Offe plädiert denn auch für die Einführung eines Grundeinkommens (Bürgergelds), ebenso Dahrendorf.

Dahrendorf argumentiert ganz ähnlich: Wo die Kompetenz von Arbeit, für Ligaturen zu sorgen, schwindet, würden sie auch seltener von ihr erwartet. Damit schaffe sich die Arbeitsgesellschaft letztlich selbst ab, und zwar nicht nur qualitativ, also im Zurücklassen bestimmter normativer Implikationen, sondern vor allem quantitativ: Wie Offe ging auch Dahrendorf noch davon aus, dass in vielen Bereichen künftig Technik menschliche Arbeitskraft ersetzen und dann Arbeit gleichlaufend mit ihrem ganz praktischen Schwund für unsere Lebensführung weniger relevant sein würde.

Bekanntermaßen ist beides ausgeblieben: Neue Tätigkeitsfelder und Arbeitsformen sind entstanden, mithin neue Herausforderungen, weil die Bedeutung von Arbeit und insbesondere die Bindung an sie noch gewachsen ist. Davon zeugt auf der positiven Seite etwa die gezeigte normative Subjektivierung von Arbeit, auf der negativen Seite die Tatsache, dass die aus ihr erwachsende sogenannte *pathologische Arbeitsorganisation* fast immer für prekäre Lebensverhältnisse sorgt und dabei beinahe genauso wie Arbeitslosigkeit wirkt. Arbeit hat nach wie vor gesellschaftskonstitutive Kraft, die hier in verschiedener Hinsicht wirksam ist; so umfassend, dass arbeitsorganisatorische Veränderungen die Arbeitsgesellschaft als solche in die Krise stürzen können.

Weil die Geschichte die Theorie also ein Stück weit wieder zurechtgerückt hat, sind im Nachvollzug der Entwicklung sowie der Kritik der Debatte um Arbeit von hier aus weniger die Beschreibungen der Oberflächenphänomene interessant, als vielmehr die Rekonstruktion des theoretischen Unterbaus: Dann wird einsichtig, welche *falschen Verständnisse* hier produktiv waren und wie dagegen ein *richtiges Verständnis* zu formulieren ist. Ein entscheidendes Element ist hier – wo die Beiträge vor der Diagnose einer Krise der Arbeitsgesellschaft argumentieren – Jürgen Habermas' Beschreibung der Krise, an die man auch ausdrücklich anschließt. Tatsächlich ergeben sich einige wesentliche Unzulänglichkeiten der zur Debatte um Arbeit aus einerseits aus einer stark verkürzten theoretischen Aneignung von Habermas' Krisenbeschreibung, andererseits aber auch aus Unzulänglichkeiten dieser Beschreibung selber; insbesondere bildet diese die Phänomene und Grundlagen der Krise nicht adäquat ab. Wo die Debatte um Arbeit diese Schwäche in der Folge offenbar dem Krisenbegriff als solchem angelastet hatte und ihm bei ihrer richtungsweisenden Neubestimmung zunächst weitestgehend den Rücken gekehrt hatte, gehen ihr entscheidende analytische Vorzüge verloren, was bis heute eine produktive Beschreibung der Probleme von Arbeit erschwert.

#### Nach HABERMAS: Die Krise der Arbeitsgesellschaft als Legitimationskrise

Seine Beschreibung gesellschaftlicher Krisen entwickelt Jürgen Habermas vor allem in LEGITIMATIONSPROBLEME IM SPÄTKAPITALISMUS. Hier setzt er in einem ersten Versuch einer umfassenden



Gesellschaftstheorie seine Auseinandersetzung mit der Frage fort, wie der Kapitalismus sich entwickeln kann. In *TECHNIK UND WISSENSCHAFT ALS IDEOLOGIE* (1968) hatte er die Krisenhaftigkeit des Kapitalismus gezeigt und daraus eine Perspektive auf dessen mögliche Überwindung eröffnet, zugleich aber Marx' Krisentheorie als ungeeigneten Rahmen der Theoretisierung dessen angefochten: „Die kapitalistische Gesellschaft hat sich [...] so verändert, daß zwei Schlüsselkategorien der Marxschen Theorie, nämlich Klassenkampf und Ideologie, nicht mehr umstandslos angewendet werden können“<sup>236</sup>. Inzwischen gehe es statt um Ideologie um Legitimation; der Spätkapitalismus sei in eine nun deutlich spürbare Krise geraten, weil er sich angesichts der gesellschaftlichen Tatsachen, die zugleich davon zeugen, nicht mehr legitimieren könne. Eine theoretische Auseinandersetzung damit, so Habermas weiter, müsse deshalb ihren Ausgang in einer Krisentheorie nehmen, die die Legitimationsprobleme des Spätkapitalismus als solche ausweist<sup>237</sup>. Diese würden sich vor allem aus der Unfähigkeit des Spätkapitalismus ergeben, für soziale Integration zu sorgen.

In dieser Beschreibung sahen die zeitgenössischen, praktisch ausgerichteten Auseinandersetzungen mit Arbeit offenbar ihren Anknüpfungspunkt; und wo sie darüber hinaus die Krise der Arbeitsgesellschaft anhand sozialwissenschaftlicher Schilderungen rekonstruierten, folgerten sie angesichts eines offenkundigen Schwunds *guter Arbeit* das Eintreten des von Habermas für möglich erklärten Abbruchs der Entwicklungslinie der Arbeitsgesellschaft. Was hier aber übersehen wird, ist der eigentliche Grundtatbestand der Krise, den Habermas zwar zeigt, aber auf einer falschen Ebene problematisiert: die in der Krise verlorengegangene Sichtbarkeit, mithin Wirksamkeit der normativen Strukturen des Systems.

Dieser theoretische Zug lässt sich folgendermaßen rekonstruieren: Habermas entwickelt sein Krisenverständnis (im Wesentlichen) aus der Konfrontation der Krisentheorie Marx' mit Luhmanns Systemtheorie unter der Prämisse, dass eine Gesellschaftsform nicht allein durch eine sie tragende Ideologie, sondern durch ihr notwendiges Streben nach Legitimation, d. h. durch problembewusste und problemkompetente Rechtfertigung getragen werde.<sup>238</sup> Wo es Habermas „theoretisch um die Zusammenführung der vereinseitigten sozialwissenschaftlichen Theorietradition“<sup>239</sup> geht, fokussiert er auf das krisenhafte Zusammenspiel von Systemintegration und Sozialintegration und zeigt es als Ausdruck zunächst unbewusster Steuerungsprobleme dieses Zusammenspiels<sup>240</sup>, darüber hinaus als Folge widersprüchlicher Klasseninteressen innerhalb der Gesellschaft.<sup>241</sup> Am Ende seien die

---

<sup>236</sup> Habermas 1969, S. 84.

<sup>237</sup> Vgl. Nullmeier 2009, S. 188.

<sup>238</sup> Vgl. ebd.

<sup>239</sup> Ebd., S. 189.

<sup>240</sup> Vgl. Habermas 1973, S. 13.

<sup>241</sup> Vgl. ebd., S. 44.

„Gefährdungen der Systemintegration [...] unmittelbar Bedrohungen der Sozialintegration“<sup>242</sup>, weil die normativen Strukturen des Systems, die letztlich für Sozialintegration sorgen, nicht mehr präsent sind. Legitimationsprobleme lägen insofern vor, als es der einen Klasse dann nicht mehr gelänge, ihre Interessen gegenüber der anderen Klasse zu legitimieren, weil sie sich eben nicht mehr auf die Bindung an geteilte Normen berufen könne: Die Bindung sei sozialkonstitutiv und damit verbindlich (sie wird *erwartet*), existiere faktisch aber nicht mehr. Folglich könne sich auch die Gesellschaftsform als solche nicht mehr legitimieren, weil sie – das hatten etwa auch Castel und Boltanski/Chiapello für den gegenwärtigen Zustand der Arbeitsgesellschaft gezeigt – ihr gegebenes Versprechen – hier konkret: Verhältnisse zu schaffen, in denen Freiheit als Selbstverwirklichung möglich ist – nicht einlösen könne.<sup>243</sup> So lasse sich diese Krise auch als *Motivationskrise* verstehen: Habermas schreibt, dass das *Motivationsangebot* nicht mehr dem *Bedarf an Motiven* entspreche<sup>244</sup>, weil Arbeit nicht mehr das leiste, was eigentlich von ihr erwartet wird. Sie ist dann nicht mehr kritiklos als allererste Praxis des menschlichen Daseinsvollzugs akzeptiert; man diskutiert Alternativen zu ihr.

Den Krisenbegriff vom medizinischen ausgehend über den dramatischen nachverfolgend, kommt Habermas auf ein Verständnis von Krise, das sowohl ihre inneren, d. h. *systematischen* Ursachen, als auch wirksame äußere Einflüsse auf die betroffenen Systeme als krisenwirksam beschreibt: Krisenauslösend seien Änderungen in *Grenze* und *Bestand* des Systems, wodurch dessen Identität unscharf und schließlich die Fähigkeit zu sozialer Integration untergraben werde.<sup>245</sup> Habermas ging davon aus, dass dieser *falsche Output* des Systems – was es also an sozialer Integration leistet bzw. nicht mehr leistet – insbesondere durch fehlgeleitete politische Einflussnahme verursacht wird und genau dadurch dann jene Legitimationsprobleme entstehen<sup>246</sup>: durch marktregulativ gedachte Veränderungen der inneren und äußeren Organisation von Arbeit also. Weil dies nämlich die „normativen Strukturen“<sup>247</sup> des Systems so verändere, „daß die Komplementarität zwischen Anforderungen des Staatsapparates und des Beschäftigungssystems einerseits, den interpretierten Bedürfnissen und legitimen Erwartungen der Gesellschaftsmitglieder andererseits gestört wird“, folgten daraus die „kulturellen Krisentendenzen“<sup>248</sup>.

Die Legitimationskrise, als die Habermas diese Krise hier beschreibt, ergibt sich also wie bei Castel und Boltanski/Chiapello daraus, dass die arbeitsorganisatorischen Veränderungen „systematisch

---

<sup>242</sup> Ebd., S. 41.

<sup>243</sup> Vgl. etwa Boltanski/Chiapello 2003, S. 42 ff.

<sup>244</sup> Vgl. Habermas 1973, S. 104 f.

<sup>245</sup> Vgl. ebd., S. 11 f.

<sup>246</sup> Vgl. ebd., S. 70 f.

<sup>247</sup> Ebd., S. 71.

<sup>248</sup> Ebd.

Erwartungen erzeug[en], [...] die [...] nicht erfüllt werden können“<sup>249</sup>. Er erklärt dies mit der relativen Starrheit des soziokulturellen Systems, das eben nicht „beliebig funktionalisiert werden kann“<sup>250</sup>, sondern nach innen und außen Sinn erzeugen muss, damit das System sich legitimierbar reproduzieren kann; das also bestimmte normative Strukturen, auf die Erwartungen rekurren, aktualisieren muss<sup>251</sup>, um diese Erwartungen auch erfüllen zu können. Entscheidend sei, dass die Krise (durch die Subjekte) wahrnehmbar ist. Habermas schreibt:

„Erst wenn die Gesellschaftsmitglieder Strukturwandlungen als bestandskritisch *erfahren* und ihre soziale Identität bedroht fühlen, können wir von Krisen sprechen. Störungen der Systemintegration sind nur in dem Maße bestandsgefährdend, als die *soziale Integration* auf dem Spiel steht, d. h. als die Konsensgrundlage der normativen Strukturen so weit beeinträchtigt wird, daß die Gesellschaft anom wird. Krisenzustände haben die Form einer Desintegration der gesellschaftlichen Institutionen“<sup>252</sup>.

Für die Krise der Arbeitsgesellschaft bedeutet das: Die Arbeitsgesellschaft droht aufgekündigt zu werden, weil Arbeit ihre soziale Rolle einbüßt.

In diesem Detail stimmt Habermas' Beschreibung der Krise der Arbeitsgesellschaft mit meiner eigenen überein, die ich im ersten Teil dieser Arbeit gegeben und die Weg und Ziel dieser Untersuchung eingetragen hatte. Der Brennpunkt, sowohl meiner Krisendiagnose als auch der sich anschließenden, ihr nach notwendigen Auseinandersetzung mit Arbeit ist jedoch ein anderer: Anders als ich geht Habermas davon aus, dass sich die Erwartungen an Arbeit daraus ergeben, dass die Gesellschaft in ihrer Konstitution an rechtfertigungsbedürftige Normen gebunden ist und diese Bindung nicht ohne Weiteres aufgelöst oder die Normen nicht durch *administrative Eingriffe* verändert werden können.<sup>253</sup> Anders ausgedrückt: Wo Habermas die Krise in der *normativen Struktur des Systems* verortet, in das Arbeit eingebettet ist, geht es mir um die normative Struktur von Arbeit selbst, als – im Verständnis der Arbeitsgesellschaft als System – *Grundelement* dieses Systems. Wo sich nach Habermas dessen Funktionieren aus seiner Legitimierbarkeit ergibt, ist meiner Beschreibung nach die *Selbstverwirklichung* von Arbeit ausschlaggebend. Diese divergierenden Deutungen führen dann folgerichtig zu unterschiedlichen Charakterisierungen der Krise: Während beide darin übereinstimmen, dass die Krise sich im Kern dadurch negativ produktiv fortentwickelt, dass die normative Struktur des Systems Arbeitsgesellschaft nicht mehr wirksam und dann auch nicht mehr sichtbar ist, verortet Habermas das zentrale Problem auf der Seite der *Wirksamkeit* dieser normativen Struktur. Meine Deutung dagegen zielt – vor der Prämisse, dass die Arbeitsgesellschaft durch die Aneignung von Arbeit geformt wird, in die auch das Verständnis von Arbeit eingeht – auf die

---

<sup>249</sup> Ebd., S. 105.

<sup>250</sup> Ebd.

<sup>251</sup> Vgl. ebd., S. 117.

<sup>252</sup> Ebd., S. 12.

<sup>253</sup> Vgl. ebd., S. 131 ff.

*Sichtbarkeit* der normativen Struktur der Arbeitsgesellschaft und dann insbesondere auf die normativen Implikationen von Arbeit, aus der sich diese Struktur dann im Wesentlichen<sup>254</sup> formt.

Denn: Die Wirklichkeit der normativen Struktur von Arbeit als deren Wirksamkeit ist, so hatte ich im Anschluss an Hegels Beschreibung der Architektur der bürgerlichen Gesellschaft und der Rolle von Krisen in ihr gezeigt, ausschlaggebend für die normative Struktur des Systems. Demnach ist die Gesellschaft in ihrer Konstitution von einer bestimmten Normativität von Arbeit abhängig: von der Präsenz ihrer normativen Dimension. Die normative Struktur des Systems folgt hieraus erst; mithin sind Eingriffe in diese nur krisenauslösend, wenn sie dem normativen Gehalt zuwiderlaufen und dann deren normative Dimension so verändern, dass sie nicht mehr als solche aneignungsfähig ist, d. h., wenn die normative Struktur der Gesellschaftsform, die dieser Prozess hervorbringt, kein Verständnis des normativen Gehalts von Arbeit mehr enthält. Habermas' Diagnose einer Legitimationskrise, nach der kapitalistisch organisierte Arbeit sich aufgrund verschiedener Widersprüche in ihrer normativen Struktur gegenwärtig nicht legitimieren kann und das System als solches dann infrage steht, ist insofern nur bedingt gültig. Unter der Oberfläche einer Gesellschaftstheorie lassen sich die gleichen Widersprüche wie gezeigt auf ein falsches Bewusstsein von Arbeit, konkret ihrer normativen Implikationen und Bedingungen, zurückführen. Diagnostizierbar ist der Arbeitsgesellschaft dann (um Habermas' Begrifflichkeit aufzugreifen) vielmehr eine *Verständniskrise*, die – angesichts ihrer Inhalte und Folgen – eine normative Krise ist: verursacht durch ein falsches Verständnis der normativen Implikationen (und dann auch praktisch: der Bedeutung) von Arbeit.

Zwar eröffnet Habermas' Krisendiagnose eine Perspektive darauf, dass sich mit Arbeit die Idee eines *normativen Grundtatbestands* verbindet, jedoch nur im Rahmen gesellschaftlicher Einbettung, die dann den normativen Gehalt vorgibt. Insbesondere die THEORIE DES KOMMUNIKATIVEN HANDELNS unterstreicht, dass zwar das System, in das Arbeit eingebettet ist, bestimmten normativen Grundlagen unterliegt, Arbeit Habermas' Auffassung nach selbst hingegen nicht normativ relevant oder gar produktiv ist – also Wert besitzt oder Wert erzeugt.

Wo die Debatte um Arbeit der 1980er Jahre an Habermas anschließt, kommt dieses Theoriemoment nur sehr bedingt zur Geltung; man fokussiert auf das, was daraus folgt: die schwindende soziale Integrationskraft von Arbeit, die dann vermeintlich auf das Ende der Arbeitsgesellschaft hinausläuft. Tatsächlich werden erst die Beiträge der 1990er Jahre Habermas' funktionalistisches Argument

---

<sup>254</sup> An dieser Stelle sei wiederholt: Die anderen Elemente der Formung sind (1.) die Anforderungen und Anträge der Subjekte an Arbeit und (2.) gesellschaftliche, politische und marktwirtschaftliche Einflüsse, wobei diese miteinander in enger Wechselwirkung stehen und voneinander nicht trennscharf abzugrenzen sind.

akzentuieren und produktiv auseinandersetzen, dabei aber auf eine erschließende Rekonstruktion der *Krise* weitestgehend verzichten.

Zum Teil ist dieses *Blindwerden* der 1980er-Debatte für die normativen Implikationen gesellschaftlicher Mechanismen aber in Habermas' Krisenverständnis angelegt: Wo er die Krise als Legitimationskrise mit unterliegender Motivationskrise beschreibt, die sich an starren Normen abarbeitet, aber nicht zu ihnen zurückfindet, unterstellt er ihr und dem gesellschaftlichen Wandlungsprozess eine gewisse Trägheit, woraus eben nicht Transformation, sondern Abbruch folgt. Dieses Verständnis ist in zweierlei Hinsicht unzulänglich:

*Erstens* lassen sich im Anschluss an Habermas' Beschreibung der Krise deren Verdeckungsmechanismen nicht offenlegen, mithin auch nicht die Motoren der Krise vollständig als solche problematisieren. Das besondere Charakteristikum der gegenwärtigen Krise der Arbeitsgesellschaft ist es ja gerade, sich selbst zu verdecken und dennoch deutlich, aber diffus spürbar zu sein. Das gelingt ihr, indem Legitimations- und Motivationsforderungen integriert werden, aber so, dass der von Habermas gezeigte krisenauslösende Widerspruch zwischen den gesellschaftlichen Klassen nur weniger fest, aber nicht weniger vorhanden ist, im Gegenteil.

*Zweitens* übersieht der Anschluss dann, dass die normativen Strukturen ihrerseits produktiv (und nicht nur als Maßstab vorhanden) sind und unser Arbeitsverständnis und Verhältnis zur Arbeit verändern; der Fokus liegt auf der *praktischen* Zukunft der Gesellschaft(sform), fatalerweise nicht auf ihren normativen Grundlagen, denen das System in seinem kommenden, hier gesuchten Zustand aber doch zweifelsohne weiter unterliegen wird. Habermas selbst hat gezeigt, dass sich diese normativen Bindungen nicht so ohne weiteres auflösen lassen – und dass im Gegenteil der Versuch, diese normativen Strukturen durch *administrative Eingriffe* umzuschreiben, erst in die Krise führt.

Die von Habermas gezeigte fehlende Legitimationsfähigkeit der gegenwärtigen Arbeitsgesellschaft ist also nicht als das *Zentrum der Krise*, sondern als *Ausdruck der Krise* zu schildern, die sich vielmehr daraus ergibt, dass die normativen Implikationen von Arbeit nicht präsent sind, mithin die Arbeitsgesellschaft ihre notwendige normative Struktur nicht aktualisieren kann. Indem meine Fassung die wesenhafte Normativität von Arbeit ins Zentrum der Betrachtung (und eben auch der Krise) rückt, enthält sie, anders als Habermas' Beschreibung, die eben keine Idee einer normativen Fassung der Arbeitsgesellschaft und so auch keine Idee einer möglichen Rückkehr zu dieser enthält, eine Perspektive darauf, wie eine entsprechende Aktualisierung wieder möglich wird: indem diese Normativität (zunächst) theoretisch aktualisiert wird. Dann ist – vor dem Hintergrund meiner

Beschreibung der Arbeitsgesellschaft als sittlichem System (ausgehend von Hegels Beschreibung der bürgerlichen Gesellschaft) – als Kritik an Habermas' Krisenverständnis eben auch sichtbar, dass sich bestimmte Eingriffe in dieses System und bestimmte Formen der Arbeitsorganisation schlicht nicht legitimieren lassen: und zwar solche, die dem normativen Gehalt von Arbeit, mithin ihrer normativen Rolle in der Arbeitsgesellschaft, zuwiderlaufen oder diese verdecken<sup>255</sup>.

Beschreibt man die Krise aber als normative Krise, fokussiert also auf die Hintergehung der normativen Grundlagen der Gesellschaftsform, eröffnet sich nicht nur eine Perspektive auf deren erhaltende Transformation; dann ist auch eine aufschlussreichere Beschreibung der Mechanismen der Krise, mithin eine fundierte und produktive Kritik dieser, möglich. Die wesentliche Unzulänglichkeit der 1980er-Debatte um die Krise der Arbeitsgesellschaft ist es, beides eben nicht zu können: Weder die Mechanismen der Krise offenzulegen, noch die Krise – in einer die negativ wirksamen Teile dieser Mechanismen tilgenden Form – als produktiv und Teil eines notwendigen Transformationsprozesses zu zeigen

Verantwortlich hierfür ist neben der unzulänglichen Beschreibung der Krise auch das Vorgehen insbesondere Offes und Dahrendorfs, Arbeit vor allem materialistisch, als bestimmte, allein von außen zu charakterisierende gesellschaftliche Praxis und Institution, zu denken, ohne jedoch Habermas' funktionalistische Deutung weiterzuführen, die auf normative Implikationen immerhin des Systems der Arbeitsgesellschaft anspielt.

*Erstens* musste dann die Bedeutung von Arbeit in der Arbeitsgesellschaft immer im Zusammenhang mit ihrer ökonomischen Leistungsfähigkeit gedacht werden: Dass also in der Arbeitsgesellschaft Arbeit mittels ihres Allokationsprinzips wirke und dann konkurrenzlos als leistende Institution sozialer Integration, Teilhabe und Kooperation gilt. Offe nennt dies die *objektive* und *subjektive Qualität* von Arbeit: was sie leistet und als was diese Leistungsfähigkeit wahrgenommen wird.

*Zweitens* muss diese Bedeutung von Arbeit dann also mit ihrer Funktion zusammenfallen; Arbeit sei in der Arbeitsgesellschaft irgendwie *funktional*, jedoch nicht in primär normativer Hinsicht. Offe etwa spricht wie gezeigt ausdrücklich von *Funktionslücken* in der Allokationsfunktion des Arbeitsmarktes, die die Probleme der Arbeit verursachten und auch dafür verantwortlich seien, dass

---

<sup>255</sup> Letzteres unbedingt auch, weil – wie gezeigt – die Präsenz des normativen Gehalts von Arbeit unbedingte Voraussetzung gelingender Aneignung ist.

ihr ebenjene subjektive Qualität abhandenkomme. Man handelt hier Arbeit in einem bestimmten historischen Moment einer bestimmten gesellschaftlichen Organisationsform.

*Drittens* kennt eine materialistische Beschreibung der Arbeitsgesellschaft immer nur die Rolle einer bestimmten – der hiesigen – Form und dann Verfasstheit von Arbeit. Gemeint ist hier freilich kapitalistisch organisierte Arbeit, deren konkrete Organisationsformen (Arbeitsgestaltung) problematisiert werden. Wenn diese Debatte über *gute Arbeit* nachdenkt, dann in der bestmöglichen Verwirklichung ihres aktuell wahrnehmbaren Potenzials; in einer materialistischen Kategorie also, die dann konkret beschrieben wird als bestimmte *Gestaltungsweise* von Arbeit, fokussierend auf den Tätigkeitscharakter also.

*Viertens* kann so die Bedeutung von Arbeit hier letztlich an nichts anderem als an ihrer Quantität gemessen werden, auch, weil der Blick auf die qualitative Verfasstheit in der Krise keinerlei affirmative Aussagekraft besitzt. Daraus haben Offe und Dahrendorf die falschen Voraussagen abgeleitet, dass, zum einen: Je weniger die Mitglieder einer Gesellschaft arbeiten (müssen) und je mehr Zeit sie zur freien Verfügung haben, die gesellschaftliche Bedeutung von Arbeit schwinden würde und gleichzeitig Raum für andere Motive von Lebensführung und Subsistenzsicherung entstünde; zum anderen würden die qualitativen Verluste Arbeit auch ihrer normativen Bedeutung berauben, da diese sich aus einer besonderen Quantität und Qualität von Arbeit erst ergebe, mithin kontingent sei.

Dies alles bringt die Debatte um Arbeit um entscheidende Urteile: Man erkennt zwar die potenziell große soziale Integrationskraft von Arbeit an, nicht aber als formales Charakteristikum und dann als Teil des Werts von Arbeit, sondern als praktisches: Arbeit hat eine soziale Funktion, solange sie sie erfüllt. Diesem Verständnis nach kann der Wegfall dieser Funktion dann nicht durch Arbeit selbst – praktisch durch veränderte Aneignung, mithin durch eine Modifikation der hierfür verantwortlichen Arbeitsorganisation – zurückgenommen oder kompensiert werden, sondern allein systematisch: durch eine Revision der Arbeitsgesellschaft als solcher.

Von einem moralischen Wert auszugehen muss dagegen bedeuten, anzunehmen, Arbeit sei in einer bestimmten Hinsicht immer normativ relevant und allenfalls ihre gesellschaftliche Situation oder Gestaltung könnte zu einem bestimmten Zeitpunkt die Verwirklichung dieses Werts. Eine solche Auffassung muss dann, statt für die Aufgabe der ehemals sozialen Integratorin Arbeit, für die Modifikation der Bedingungen argumentieren, unter und in denen Arbeit agiert und sich entfaltet. Diese Perspektive ist nicht nur weitaus kritischer, sondern auch weitaus radikaler: sie impliziert und fordert eben auch eine Aktualisierung (als Erneuerung) des Verständnisses von Arbeit.

Tatsächlich zeigt die Entwicklung, dass die in der Debatte der 1980er Jahre häufig angewendete Formel, die die Rolle und Relevanz von Arbeit zur Arbeitszeit in Beziehung setzt, offenbar zu einfach ist. Mithin ist die Hoffnung naiv, dass weniger Arbeit auch das Problem *schlechter*, da *funktionsuntauglicher* Arbeit schwinden lässt und eigentlich erwerbsarbeitseigene Qualitäten anders (re)produzierbar sind. Genau davon ging man in der Debatte der 1980er Jahre offensichtlich aus: Dass der quantitative und qualitative Schwund von Arbeit die gesellschaftlichen Grundlagen dahin verändert, dass Erwerbsarbeit sozial und individuell weniger relevant sein würde. Hier zeigt sich – zusammengefasst – die größte Unzulänglichkeit der zugrundeliegenden materialistischen Auffassung der Arbeitsgesellschaft, die eben keine ontologischen Aussagen treffen und die Rolle von Arbeit nur aus der Arbeitsgesellschaft heraus bestimmen kann und deren Transformationserscheinungen dann in der Definition berücksichtigen muss, sie also nicht regelrecht kritisch problematisieren kann. Was Offe als *subjektive Qualität* von Erwerbsarbeit beschreibt, ihre Integrations- und Bindungsfunktion, muss gerade in der Arbeitsgesellschaft als objektive Qualität gelten, weil es deren kulturelle Grundlage ist. Dahrendorf versteht dies zunächst besser, wenn er die Arbeitsgesellschaft als „eine von Ligaturen dominierte Gesellschaft“<sup>256</sup> beschreibt. Dann rückt er jedoch davon ab, wenn er das „Vakuum an Ligaturen“<sup>257</sup> in der modernen Arbeitsgesellschaft hinnimmt und wie Offe in der Krise der Arbeitsgesellschaft nach Alternativen zur Erwerbsarbeit fragt.

## 8.2 Die philosophische Debatte um Arbeit seit den 1990er Jahren

In den 1990er Jahren vollzog sich in der Diskussion um die Krise der Arbeitsgesellschaft ein Paradigmenwechsel, der einige der eben gezeigten Kritikpunkte aufnahm und insbesondere die philosophischen Beiträge bis heute prägt. Man ging und geht (zumeist) nicht mehr von einem Ende der Arbeitsgesellschaft aus oder sucht nach Alternativen zu ihr; stattdessen fragt man angesichts der sich verfestigenden Probleme von Arbeit – insbesondere der negativen Einflüsse veränderter Arbeitsorganisation auf Lebensführung und Gesellschaftskonstitution – nun auch „[...] nach der sozialpsychologischen Bedeutung der gesellschaftlichen Arbeit sowie nach eventuellen Alternativen und Ergänzungen zum kapitalistischen Erwerbsarbeitssystem“<sup>258</sup>. Erklärtes Ziel ist es, die Entwicklung der Arbeitsgesellschaft und Arbeit selbst zu begreifen und kritisch zu steuern. Fokussiert wird deshalb

---

<sup>256</sup> Dahrendorf 1980, S. 755.

<sup>257</sup> Ebd., S. 760.

<sup>258</sup> Schmidt am Busch 2003, S. 446. Schmidt am Busch zählt die zentralen Fragen dieser neuen Debatte auf: „Was ist Arbeit? Was ist gesellschaftliche Arbeit? Ist die Arbeit eine anthropologische Konstante oder eine kulturvariante Kategorie? Ferner: Welche Tätigkeiten fallen unter den Arbeitsbegriff? Die am Markt nachgefragten, faktisch entlohnnten Leistungen? Oder (auch) andere, etwa im Haushalt verrichtete Tätigkeiten? Schließlich: Welche Bedeutung hat die Erwerbsarbeit für die gesellschaftliche Anerkennung des Einzelnen? Ist die Teilnahme am System der gesellschaftlichen Arbeit eine notwendige und/oder hinreichende Bedingung für die Ausbildung eines positiven Selbstbildes?“.



nicht mehr auf die Krise der Arbeitsgesellschaft selbst, sondern auf die Herausforderungen, die sich aus ihr ergeben: Auf die arbeitsorganisatorischen Veränderungen und die Frage, wie man mit ihnen umgehen und die *neue Arbeitsgesellschaft* gestalten kann; auch, weil ihre Krisenerscheinungen inzwischen als systemimmanent angenommen werden.

Am Anfang der neuen Debatte standen die alten, praktischen Herausforderungen, etwa: Die soziologische Diagnose, dass der Arbeitsgesellschaft die Arbeit ausgeht; die (in erster Linie) feministische Forderung nach gesellschaftlicher Anerkennung und Entlohnung von Familien- und Sorgearbeit oder die philosophische und politische Idee der Schaffung eines Rechts auf Arbeit. All dies, so hoffte man, ließe sich auf der Grundlage eines neuen, normativ gehaltvollen Arbeitsbegriffs theoretisch und praktisch profitabel diskutieren.

Außerdem erfüllte sich mit der Abkehr vom Krisenbegriff das, was Ulrich Beck bereits Mitte der 1980er Jahre absah: Der Krisenbegriff rückt in der Auseinandersetzung mit den problematischen gesellschaftlichen Entwicklungen und Phänomenen in den Hintergrund und verliert damit seine „theoretische und politische Schärfe“<sup>259</sup>. Diese theoretische Schwäche der neueren Debatte um Arbeit wird ein Stück weit dadurch abgefangen, dass sie in ihrem mehrheitlich affirmativen Blick auf die Arbeitsgesellschaft auch den normativen Implikationen von Arbeit auf die Spur kommt. Arbeit gilt nicht mehr nur als ökonomisch funktional, sondern auch als relevant in normativer Hinsicht; man formuliert ganz bewusst diese von Habermas zum Teil zurückgewiesene Beschreibung einer möglichen Bedeutsamkeit von Arbeit aus: Ihre Bindungs- und Integrationsfunktion wird gelesen als objektives Kriterium der Charakterisierung einer Arbeitsgesellschaft und als maßgeblich für die Beurteilung ihrer Verfassung.

Die Frage ist nun nicht mehr, ob die Arbeitsgesellschaft bestehen bleibt, sondern, welches Arbeitsverständnis als Grundlage von Aneignung sie benötigt, um den Herausforderungen der veränderten Gesellschafts- und Arbeitsorganisation gerecht zu werden. Dann geht es auch um die Anerkennung von Tätigkeiten als *Arbeit* und um Arbeitsgestaltung; Maßstab ist, ob und welche Arbeitsverhältnisse oder Formen der Subsistenzsicherung ebenjenes *Besondere von Arbeit* zu Geltung und Wirksamkeit bringen können. Diskutiert werden also auch Möglichkeiten, die normative Relevanz von Arbeit in der postindustriellen, sich mehr und mehr zur Marktgesellschaft entwickelnden sozialen Organisationsform Arbeitsgesellschaft geltend zu machen; wesentlich auch mit dem Ziel, den Bedeutungsverlust von Arbeit, der sich in dieser Entwicklung spiegelt, rückgängig zu machen.

---

<sup>259</sup> Vgl. Beck 1986, S. 309.

Diese neue Auffassung von der Arbeitsgesellschaft beinhaltet insbesondere von Seiten der Sozialphilosophie gleichfalls einen veränderten, institutionell gefassten Arbeitsbegriff, der die theoretische Objektivierung der vormals als subjektiv beurteilten sozialen Qualität von Arbeit aufnimmt und deshalb meiner Auffassung von der Arbeitsgesellschaft näher kommt. Man sucht einen Arbeitsbegriff, der „ethische und moraltheoretische Aspekte stärker als bisher“<sup>260</sup> berücksichtigt und mit dem es gelingt, „den herausgehobenen Stellenwert der Arbeit im Spektrum menschlicher Praxis sichtbar zu machen“<sup>261</sup>. Das soll mit der Beschreibung von Arbeit als gesellschaftlicher Institution gelingen.

Arbeit wird hier verstanden als eine „durch soziale Praktiken konstituierte Einrichtung [...] mit Gewohnheitscharakter“, getragen von einem „mehr oder weniger komplexe[n] System [...] dauerhafter wechselseitiger Verhaltenserwartungen“, das „mehr oder weniger stabile Statuspositionen etablier[t] und sich durch öffentliche Wirksamkeit und Anerkennung auszeichne[t]“<sup>262</sup>. In der Arbeitsgesellschaft als Gefüge dieser von Rahel Jaeggi so beschriebenen Institutionen ist soziale Eingebundenheit wesentlich an Arbeit gebunden oder über sie organisiert, anknüpfend an ihre verschiedenen Dimensionen.<sup>263</sup> So wird Arbeit zum Herz des gesellschaftlichen Gefüges, das sie benennt: Die Arbeitsgesellschaft formiert sich aus dem engen „Zusammenhang zwischen der wirtschaftlichen, der soziologischen und rechtlichen Dimension der Arbeit [...]“<sup>264</sup>, aus ihrer ganz bestimmten, exklusiven Rolle also.

Damit zeichnet die neuere Debatte ein Bild der Arbeitsgesellschaft, das zugänglich und anschlussfähig ist für das hier perspektivierte narrative Arbeitsverständnis als folgerichtige, kritische Weiterentwicklung des aktuell gültigen. Man sieht, dass die Charakterisierung einer Gesellschaft, eine Arbeitsgesellschaft zu sein, nicht davon abhängt, wie Arbeit in einem bestimmten historischen Moment verfasst ist, jedoch die Verfassung von Arbeit den Zustand der Arbeitsgesellschaft in ebenjenem Moment bewirkt und die Bedeutung, die Arbeit hier gewissermaßen kulturell

---

<sup>260</sup> Gürtler 2001, S. 724.

<sup>261</sup> Ebd.

<sup>262</sup> Jaeggi 2009, S. 532 f.

<sup>263</sup> Die Diskussion über die Geltung des Leistungsprinzips in der Arbeitsgesellschaft möchte ich hier nicht führen, immerhin aber kurz anreißen: Axel Honneth geht davon aus, dass der Arbeitsgesellschaft die „kulturelle[...] Leitidee der ‚individuellen Leistung‘“ (Fraser/Honneth 2003, S. 165 [= Honneth: UMVERTEILUNG ALS ANERKENNUNG].) zugrunde liegt; daran wie an erkämpften Rechtsnormen müsse sich die Legitimität des Arbeitsmarktes messen lassen (ebd., S. 288 f. [= Honneth: POINTE DER ANERKENNUNG]). Kämpfe um Anerkennung seien letztlich Kämpfe um die angemessene Auslegung des Leistungsprinzips (ebd., S. 185 / 190 [= Honneth: UMVERTEILUNG ALS ANERKENNUNG]). Kritik an diesem Verständnis der Arbeitsgesellschaft üben etwa Susanne Lettow (vgl. Lettow 2006), Nancy Fraser, die in ihrer berühmten Auseinandersetzung mit Honneth arbeitsbezogene Verteilungskämpfe gerechtigkeits-theoretisch deutet (vgl. Fraser/Honneth 2003, S. 246 [= Fraser: ANERKENNUNG BIS ZUR UNENDLICHKEIT VERZERRT]) und Hans-Christoph Schmidt am Busch, der einwendet, dass Honneths Beschreibung von durch Arbeit erzeugter sozialer Wertschätzung leicht in ein Streben nach Verwirklichung egoistischer Interessen umschlagen kann (vgl. Schmidt am Busch 2012, S. 43 ff. und S. 54 f.).

<sup>264</sup> Castel 2011, S. 67 f.

zugeschrieben wird, ihre Charakterisierung als Arbeitsgesellschaft anregt. Mithin behält die Debatte um Arbeit ihre hierfür aussagekräftige Bindung an die sozialen Tatsachen bei und argumentiert eingedenk der Erkenntnisse einer kritischen Arbeitssoziologie, die die Veränderungen gesellschaftlicher Arbeitsorganisation und deren Folgen beschreibt und also die Idee einer *neuen Arbeit* und *neuen Arbeitswelt* erst formuliert.

Dass hieraus aber eben gerade nicht das Ende der Arbeitsgesellschaft folgt, sondern im Gegenteil die Probleme von Arbeit eine Perspektive nicht nur auf die Rettung der Arbeitsgesellschaft, sondern auf die Notwendigkeit dessen eröffnet, ist die Pointe der neuen Debatte. Sie beschwört Arbeit als die zentrale Konstituente einer gelingenden Gesellschaft, die sich eben nicht nur „[...] in ein System von Rechten und Pflichten“<sup>265</sup> einfügt, sondern dieses ganz wesentlich mit etabliert:

„Aus diesen sozialen, öffentlichen oder kollektiven Aspekten erklärt sich, dass Arbeit zur Grundlage einer sozialen Bürgerschaft wird. Wie die politische Bürgerschaft ist auch die soziale ein Status, der aus Rechten und Pflichten auf der Basis einer Gemeinschaftszugehörigkeit besteht“<sup>266</sup>

und – so lässt sich Robert Castels Charakterisierung mit Angelika Krebs' These ergänzen – diese soziale Zugehörigkeit ist in der Arbeitsgesellschaft „wesentlich daran geknüpft [...], dass man seinen Arbeitsbeitrag leistet“<sup>267</sup>. Diesem Verständnis nach muss Arbeitsgesellschaften also die Gleichsetzung des Rechts auf soziale Zugehörigkeit mit dem Recht auf Arbeit eigen sein; hier geht Arbeit verschiedenen Rechten und sozialen Sicherungen voraus, durch Arbeit nimmt die einzelne Person am gesellschaftlichen Leistungsaustausch teil, der Krebs' Verständnis nach also der Schlüssel zu gesellschaftlicher Beteiligung ist und so auch einen *moralischen Zweck* erfüllt, d. h. bestimmte gesellschaftlich geteilte Werte verwirklicht und relevant ist für gelingende Lebensführung. Grundlage dessen ist nach Friedrich Kambartel die „intern moralische Form“<sup>268</sup> von Arbeit, die auf Wechselseitigkeit beruhe und die ihr erst durch die – an Erwerbsarbeit gebundene – „Teilnahme am gesellschaftlichen Leistungsaustausch“<sup>269</sup> verliehen werde.

Friedrich Kambartels 1993 veröffentlichter Aufsatz *ARBEIT UND PRAXIS* gibt gewissermaßen den Auftakt zur neuen sozialphilosophischen Debatte. Es hatten sich, so resümiert Axel Honneth im Vorwort zum thematischen Schwerpunkt der *DEUTSCHEN ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE*, unter dem Kambartels Aufsatz erscheint, aus gegenwärtigen Entwicklungstendenzen neue Fragen ergeben<sup>270</sup> und mit ihnen die

---

<sup>265</sup> Ebd.

<sup>266</sup> Ebd.

<sup>267</sup> Krebs 2002, S. 18.

<sup>268</sup> Kambartel 1993, S. 248.

<sup>269</sup> Ebd.

<sup>270</sup> Diese stellten sich vor dem Hintergrund der gezeigten Diagnose, dass der *Arbeitsgesellschaft die Arbeit ausgehe*. Konkret ging es etwa um Einführung eines erwerbsunabhängigen Mindesteinkommens (angestoßen durch André Gorz) oder die

Notwendigkeit, „das begriffliche[...] Verständnis von Gesellschaft“ und auch von Arbeit zu hinterfragen. Arbeit wird hier also auch im Hinblick auf ein neues Gesellschaftsverständnis befragt, das nun ein normativ gehaltvolles sein soll:<sup>271</sup> Ein Jahr zuvor hatte Axel Honneth in KAMPF UM ANERKENNUNG (1992) seine an Hegel anschließende anerkennungstheoretische Gesellschaftsdeutung präsentiert und sozialen Konflikten eine *moralische Grammatik* unterstellt. Arbeit zeigt er hier als zentrale gesellschaftliche Institution und (potenziellen) Verwirklichungsort subjekt- und gesellschaftsbildender Anerkennungsverhältnisse. Damit goss er den gezeigten institutionellen Arbeitsbegriff in seine heute gültige Form, in der Arbeit notwendig normativ gehaltvoll gedeutet werden muss.

Was in meiner Beschreibung als konforme Debatte erscheint, ist in Wahrheit der kleinste gemeinsame Nenner recht unterschiedlicher Versuche, mit der *neuen Arbeit* in der *neuen Arbeitsgesellschaft* umzugehen bzw. deren Zukunft zu theoretisieren und dann zu gestalten. Daneben erschienen auch Ende der 1990er und Anfang der 2000er Jahre Beiträge, die vom Ende der Arbeitsgesellschaft ausgehen, etwa von André Gorz oder Thomas Gil. Während Gorz (ARBEIT ZWISCHEN MISERE UND UTOPIE; 2000) die Krise der Arbeitsgesellschaft weiter auf ihren in seinen Augen folgerichtigen und notwendigen Exodus hinauslaufen sah<sup>272</sup>, forderte Gil eine radikale Erneuerung mittels einer neuen Arbeitskultur. Drei Jahre vor Gorz hatte Thomas Gil in seiner SOZIALPHILOSOPHIE DER ARBEIT (1997) für

---

Entlohnung von Familien- und Sorgearbeit (angestoßen durch die Frauenbewegung und in der theoretischen Auseinandersetzung durch Angelika Krebs). Kambartel bezog sich in seinem Aufsatz in erster Linie auf Letzteres.

<sup>271</sup> Vgl. Honneth 1993, S. 237. Honneth nennt drei Gründe für diesen Bedeutungsverlust, die sich praktisch in Veränderungen der Arbeitsorganisation abbilden: „Von theoretischer Seite war es die mit dem Zerfall des Marxismus einhergehende Verabschiedung des Produktionsparadigmas, von sozialer Seite aus das wachsende Mißtrauen in das Fortschrittpotenzial der Produktivkräfte, vielleicht aber auch der nachlassende Einfluß der Arbeit auf die Alltagserfahrung, was insgesamt dazu hat führen müssen, daß die gesellschaftliche Produktion nicht mehr so selbstverständlich als der zentrale Ort von Emanzipation und Befreiung angesehen werden konnte“.

<sup>272</sup> Vgl. Gorz 2000. So verortet etwa André Gorz ARBEIT ZWISCHEN MISERE UND UTOPIE (2000) und zeigt, dass moderne, kapitalistische Erwerbsarbeit ihrem Wesen nach, durch ihre Verkehrung von Mittel und Zweck, unfähig sei, die nachgefragten normativen Zwecke zu erfüllen. Sie sei weit weg von Arbeit „im anthropologischen Sinn“ (S. 10), die er als „wirkliche Arbeit“ im Sinne Hegelscher Entäußerung versteht und als Objekt der Befriedigung des menschlichen Grundbedürfnisses „zu werken, zu wirken und anerkannt zu werden“ (S. 102); die also normativ relevant sei in der neuerdings gesuchten Hinsicht. Für kapitalistisch organisierte Arbeit, so Gorz, gelte das jedoch nicht mehr; die kapitalistische Auffassung von der Warenförmigkeit von Arbeit (vgl. S. 80 f.) und die Veränderungen der Arbeitsorganisation sei nicht vereinbar mit der Idee einer außerökonomischen Bedeutung. Sinnsuche müsse außerhalb der Arbeit beginnen; nach einem *Exodus* aus der Arbeitsgesellschaft (vgl. S. 9 und S. 111), auf den ihre gegenwärtige Krise ohnehin hinsteuere: Was man neuerdings obsessiv beschwöre - gesellschaftliche und individuelle Identitätsbildung und Sinngebung durch Arbeit - , sei schon deshalb nicht erreichbar, weil die Rahmenbedingungen nicht mehr existierten; etwa entlohnte Arbeit an festen Arbeitsplätzen für alle (vgl. S. 82). Längst konstituierte sich die Gesellschaft nicht mehr mittels Arbeit, die in der sogenannten Arbeitsgesellschaft nur noch als „Phantomzentralität“ (S. 82) bewahrt werde. Gorz stellt also das Unternehmen der Debatte, der kapitalistischen Arbeitsgesellschaft normativ gehaltvolle Arbeit zu unterstellen, ganz generell infrage. Dabei macht er den Fehler, zwei Beobachtungen in eine Diagnose zu überführen: 1. Dass es Arbeit nicht mehr gelingt, integrierend zu wirken (auch, weil sich ihre Rahmenbedingungen geändert haben); 2. dass aber noch immer an diesem Potenzial von Arbeit festgehalten werde und dass dies der Fehler sei, weil dieses Potenzial in der postindustriellen Gesellschaft eben nicht wirksam werden könne. Das führt ihn zu der Diagnose vom Exodus aus der Arbeitsgesellschaft als einzig möglicher Rettung. Gorz sieht keine Perspektive für die Veränderung der Arbeitsgesellschaft – etwa durch ein neues Arbeitsverständnis – im Sinne dessen, was er als anthropologische Arbeit versteht. Auch Hans-Christoph Schmidt am Busch kritisiert Gorz' Bewertung der kapitalistischen Gesellschaft: „Daß die in dieser Gesellschaft geleistete Erwerbsarbeit keine Anerkennung des Einzelnen und keinen sozialen Zusammenhalt begründe, ist sicherlich eine zu starke, empirisch nicht ausweisbare These“ (Schmidt am Busch 2003, S. 453 f).

diese neue *Arbeitskultur* plädiert; als Grundlage einer Arbeitsgesellschaft, in der Arbeit (in ihrer postindustriellen, kapitalistischen Form) durchaus wieder normative Relevanz zugetragen und der *Bedeutungsverlust* von Erwerbsarbeit zurückgenommen werden könnte.<sup>273</sup>

Dass dieser Bedeutungsverlust tatsächlich nur die Organisation von Arbeit betrifft bzw. ihr geschuldet ist, die dann zur erheblich gewachsenen normativen Bedeutung aus Sicht der Beschäftigten in Widerspruch steht, hatte ich eingangs in meiner Deutung der Krise der Arbeitsgesellschaft gezeigt. Gleichso verfolgt auch die Debatte der 1990er Jahre das Ziel, beide Pole einander wieder anzugleichen; also zu einem Verständnis von Arbeit zu gelangen, das den Stand der Bewertung von Arbeit zur Kritik von Arbeitsorganisation heranzieht und dann auch arbeitsorganisatorisch wirksam zur Geltung bringt. Wo es mir aber außerdem darum geht, die Bedeutung von Arbeit an sich herauszustellen, also eine überzeitlich gültige Beschreibung zu finden, begnügen sich die übrigen Beiträge der Debatte um Arbeit damit, die gegenwärtige Arbeitsgestaltung am gegenwärtigen Stand der Bewertung von Arbeit zu messen; auch mit dem Ziel, Arbeit als normativ relevant, genauer, als relevant für gelingende soziale Integration und individuelle Selbstsetzung auszuweisen.

Dabei blickt die Sozialphilosophie einerseits gerechtigkeits-theoretisch, andererseits anerkennungstheoretisch auf Arbeit, die sie dann in erster Linie als gesellschaftliche Kategorie auffasst. Wo die Moralphilosophie Handlungstheorie an Arbeit heranträgt und aus der Perspektive des Subjekts argumentiert, ist sie auf den ersten Blick am ehesten dafür geeignet, Arbeit als normativ gehaltvoll auszuweisen. Die entscheidende Differenz zwischen sozial- und moralphilosophischen Auseinandersetzungen ergibt sich also aus dem zugrunde gelegten Arbeitsbegriff, d. h. daraus, welcher Charakter von Arbeit betont wird, ihr praktischer (Arbeit als Tätigkeit) oder ihr institutioneller (Arbeit als Institution). Daraus folgt ein jeweils anderer Zugriff auf Arbeit sowie auf die Krise der Arbeitsgesellschaft; eine andere Schwerpunktsetzung sowie differente Lösungsvorschläge. Wo man sozialphilosophisch etwa von der Diagnose sozialer Pathologien aus gesellschaftliche Transformationsprozesse beschreibt, die tragende soziale Strukturen angreifen, und zur Lösung der Krise für ein neues gesellschaftliches Verständnis von Arbeit und ihrer Rolle in der Arbeitsgesellschaft argumentiert, nehmen moralphilosophische Auseinandersetzungen ihren Ausgang bei den sichtbaren,

---

<sup>273</sup> Vgl. Gil 1997. Auch Thomas Gil kann Arbeit die sozialpsychologische Bedeutung, die sie in der klassisch-modernen industriellen Arbeitsgesellschaft noch hatte (vgl. S. 55), in ihrem gegenwärtigen Zustand nicht mehr zuerkennen: „Die Arbeit und die Stellung der Arbeitenden im Produktionsprozeß sind demnach nicht mehr das oberste organisierende Prinzip sozialer Strukturen. Arbeit, Leistung und Erwerb sind nicht mehr die zentrale persönlichkeitsintegrierende Bezugsnorm der Lebensführung“ (S. 72). Die Arbeitsgesellschaft existiere zwar noch, aber strukturell anders; sie sei ausschließend statt integrierend. Es sei nicht länger tauglich - theoretisch wie praktisch, für gelingende Subjekt- wie Gesellschaftsbildung -, „Einkommens-, Teilhabe- und Lebenschancen an die klassische Erwerbsarbeit“ (ebd.) zu binden. Der Paradigmenwechsel, für den Gil argumentiert, geht aus von einer neuen Arbeitskultur, die der schrumpfenden Quantität und sozialen Relevanz von Arbeit entspricht. Seine Deutung der „Veränderungen der Gesellschaftsmatrix“ (S. 72) läuft also gleichfalls darauf hinaus, Arbeit, Erwerb und Teilhabe neu zu denken, aber im Rahmen der Arbeitsgesellschaft.

individuellen Leiden und führen sie zurück auf veränderte Arbeitsgestaltung. Gefordert wird dann eine neue, von bestimmten organisatorischen Normen ausgehende Arbeitsgestaltung insbesondere im Sinne *guter oder menschenwürdiger Arbeit*.

Ich will zeigen, dass und wie es allein einem *gemeinsamen* Panorama auf Arbeit und Arbeitsgesellschaft gelingt, ein theoretisch produktives Bild von beiden zu zeichnen. Zusammengenommen lassen sich aus der Diskussion dieser Beiträge einige wichtige Erkenntnisse für die Beschreibung des moralischen Werts von Arbeit gewinnen. Um dies zu ermöglichen, werde ich die verschiedenen Zugriffe nun nacheinander anhand der Beiträge skizzieren, die aus meiner Sicht hierfür interessante Deutungen enthalten und gleichzeitig prominent in der Debatte rezipiert werden. Dabei will ich auch vergegenwärtigen, warum mein eigener Zugang diesen gegenüber im Vorteil ist.

#### 8.2.1 Arbeit sozialphilosophisch gedacht

*Friedrich Kambartel: ARBEIT UND PRAXIS (1993)*

In seinem Aufsatz zu ARBEIT UND PRAXIS (1993) legt Friedrich Kambartel einen Arbeitsbegriff vor, der der hier (angesichts der Krise) vorgebrachten Forderung nach einem normativ gehaltvollen Arbeitsverständnis scheinbar entspricht; dem es gelingt, gesellschaftliche Arbeit normativ zu deuten und ihr gerade diejenige Qualität als grundlegend zuzuerkennen, die die gegenwärtige Organisation von Erwerbsarbeit gerade nicht mehr aktualisiert.

Kambartels Verdienst ist es, die für unser Verständnis von Erwerbsarbeit konstitutive Trennung zwischen *privatem* und *gesellschaftlichem* Handeln beizubehalten, dabei aber den Raum gesellschaftlicher Arbeit so zu erweitern, dass sein Arbeitsbegriff in der Lage ist, etwa auch familiäre Sorgetätigkeiten als gesellschaftliche Arbeit auszuweisen. Das Anliegen seiner Überlegungen ist indes nur sekundär, theoretisch arbeitsgestalterische Normen zu ermitteln und zu fundieren. Primär will er begründen, was als *Arbeit* zu fassen ist und welche Form der Anerkennung dann für diese Tätigkeiten verbindlich sein sollte, insbesondere unter den Bedingungen und im Anspruch einer Arbeitsgesellschaft.

Kambartel unterscheidet zunächst zwischen *gesellschaftlicher Arbeit*, die als Tätigkeit für andere Teil des gesellschaftlichen Leistungsaustauschs sei, und *Praxis*, die in verschiedener Hinsicht darüber

hinaus der Konstituierung des menschlichen Lebens jenseits von gesellschaftlicher Arbeit diene.<sup>274</sup> Um sein späteres Argument für eine Erweiterung des Arbeitsbegriffs verständlich zu machen, trennt er genauer *formale* von *materieller* Praxis: Unter den Begriff *formaler Praxis* fallen diejenigen „Bemühungen, bei denen wir als menschliche Personen (im allgemeinen) nicht vertretbar sind. Sie konstituieren sozusagen das (entwickelte) menschliche Leben selbst“<sup>275</sup>, sind dabei aber notwendig und nicht selbstzweckhaft (wie etwa die Erhaltung der Gesundheit), dienen aber dennoch der Individuierung eines erfüllten Lebens. *Materielle Praxis* verfolgt das gleiche Ziel, ist aber autonom und selbstzweckhaft; Kambartel meint hier „insbesondere diejenigen Aufgaben und Tätigkeiten, durch welche wir unser Leben jenseits der gesellschaftlichen Arbeitswelt material je verschieden individuieren, indem wir ihnen (in der erwerbsarbeitsfreien Zeit) in autonomer, selbstzweckhafter Orientierung nachgehen“<sup>276</sup> (wie etwa bei Hobbies). Kambartel räumt ein, dass eine klare Trennung hier schwierig ist, weil im Idealfall auch gesellschaftliche Arbeit den Charakter von Praxis, insbesondere deren *Individuierungssinn*, annehmen kann.<sup>277</sup>

Worauf er hinaus will, ist jedoch der genau umgekehrte Fall: Dass augenscheinlich formale oder materielle Praxis die Gestalt gesellschaftlicher Arbeit annimmt und dann – als solche – normativ gehaltvoll und sodann eine bestimmte Aneignung von ihr verbindlich, d. h. normativ gefordert ist. Das Kriterium hierfür ist die „Teilnahme am gesellschaftlichen Leistungsaustausch“<sup>278</sup>, durch die gesellschaftliche Arbeit in Kambartels Beschreibung charakterisiert ist: Durch sie besitze Arbeit eine „intern moralische Form“<sup>279</sup>, die sich eben aus der *Gesellschaftlichkeit* dieser Arbeit ergebe; aus dem, was bei Hegel *füreinander produzieren* heißt.

Die so beschriebene Reziprozität sei, so Kambartel, konstitutiv für die Arbeitsgesellschaft und deshalb „auf Universalität angelegt“<sup>280</sup>; sie gelte für alle Mitglieder der Arbeitsgesellschaft und müsse deshalb – als Schlüssel gesellschaftlicher Beteiligung – für alle zugänglich sein. So habe nicht nur ein Recht auf Arbeit, sondern auch ein Recht auf Anerkennung von Arbeit zu gelten, sofern diese gesellschaftlich

---

<sup>274</sup> Vgl. Kambartel 1993, S. 241 ff.

<sup>275</sup> Ebd., S. 243.

<sup>276</sup> Ebd., S. 243 f.

<sup>277</sup> Kambartel schreibt: „Die wesentlichen Züge der hier sogenannten materialen Praxis, ihr autonomer, selbstzweckhafter Charakter und ihr Individuierungssinn können unter günstigen Bedingungen auch gesellschaftlicher Arbeit anhaften. Schließlich gibt es die Möglichkeit, den wesentlichen Handlungssinn des (eigenen) Lebens in einer Tätigkeit zu sehen, welche zugleich (durch entsprechende Bemühung oder glückliche Umstände) zu Erwerbsarbeit geworden ist. Und die sogenannte ‚Freude am Beruf‘, die Leichtigkeit des Tätigseins nimmt der Erwerbsarbeit nicht ihre gesellschaftliche („objektive“) Eigenschaft, Arbeit zu sein“. Ebd., S. 244.

<sup>278</sup> Ebd., S. 248.

<sup>279</sup> Ebd.

<sup>280</sup> Ebd.

relevant sei.<sup>281</sup> Familienarbeit schließt Kambartel ausdrücklich ein: Sie sei auf den ersten Blick formale Praxis, jedoch würden hier gesellschaftlich relevante bzw. gesellschaftlich substitutionsbedürftige Leistungen erbracht<sup>282</sup>. Sie als formelle Arbeit anzuerkennen und dann zu entlohnen, wird mit diesem Argument zu einer Forderung der Gerechtigkeit.

Kambartels Arbeitsverständnis bzw. sein Argument dafür enthält zwei Kernaussagen:

*Erstens* erklärt es Arbeit allein als gesellschaftliche Arbeit als in einer Weise normativ gehaltvoll, die zugänglich ist für Gesellschaftskritik, weil sie demnach Praxis und Institution der Teilnahme am gesellschaftlichen Leistungsaustausch ist, nach dem die Arbeitsgesellschaft sich konstituiert. Hieraus ergeben sich aus Gerechtigkeitsgründen die Forderungen, (a) Arbeit durch die Schaffung eines Rechts auf Arbeit allgemein zugänglich zu machen, und zwar (b) in einer anerkennungswürdigen und dann anzuerkennenden Form, was im Rahmen einer kapitalistischen Arbeitsgesellschaft monetäre Entlohnung meint.

*Zweitens* muss nach dem Kriterium, gesellschaftliche Arbeit charakterisiere sich durch die Teilnahme am gesellschaftlichen Leistungsaustausch, das Spektrum der Tätigkeiten erweitert werden, auf die sich diese Anerkennungsforderung bezieht: Wenn Tätigkeiten sich dadurch als gesellschaftliche Arbeit auszeichnen, dass sie als Teilnahme am gesellschaftlichen Leistungsaustausch erkennbar sind, fallen auch Sorgetätigkeiten oder Familienarbeit darunter. Auch für sie ergibt sich aus Gerechtigkeitsgründen dann die Forderung der Anerkennung als formelle Arbeit.

Für mein Untersuchungsziel interessant ist, welches Verständnis von Arbeit dem unterliegt, insbesondere, welche Auffassung ihrer normativen Relevanz, und ob sich aus ihm ein (in der Krise der Arbeitsgesellschaft) adäquates Narrativ von Arbeit entwickeln lässt. Kennzeichnend für Kambartels Position ist insbesondere die affirmative Haltung gegenüber der kapitalistischen Arbeitsgesellschaft<sup>283</sup>: Die normative Relevanz, die Arbeit als kennzeichnendes Moment von Arbeit ausweist, knüpft Kambartel eben nicht nur an ihr Dasein als gesellschaftliche, sondern insbesondere als ökonomische Praxis, wobei beide sich miteinander übereinander vermitteln. Plötzlich wird Arbeit durch das *Erwerbs-*

---

<sup>281</sup> Dies präzisiert Kambartel wie folgt: „Das Recht auf Arbeit und ihre gesellschaftliche Anerkennung bilden zusammen den Anspruch darauf, an dem wie auch immer vermittelten gesellschaftlichen Austausch von Leistung und Gegenleistung und damit an der Solidarität einer arbeitsteilig organisierten Gesellschaft teilnehmen zu können“. Ebd., S. 245.

<sup>282</sup> Gemeint sind hier Leistungen, die gesellschaftlich substituierbar sind und – wenn sie nicht privat erbracht werden – auch von der Gesellschaft substituiert werden müssen, wie etwa die Erziehung von Kindern oder die Pflege von Angehörigen. Kambartel verweist darauf, dass dies immer häufiger der Fall ist.

<sup>283</sup> In *ARBEIT UND PRAXIS* spricht Kambartel an keiner Stelle von der *Arbeitsgesellschaft*. Er verwendet den Begriff der *bürgerlichen Gesellschaft* (in Abgrenzung zur feudalen), die aber ihrer Beschreibung nach als Arbeitsgesellschaft erscheint (soziale Teilhabe wird über Arbeit vermittelt etc.).



Moment normativ gehaltvoll und in dieser Hinsicht belastbar; ausdrücklich in der Arbeitsgesellschaft, die sich gerade darüber organisiert. Erwerbsarbeit sei, so Kambartels Argument, mehr als andere arbeitsförmige Tätigkeiten, die nicht der Subsistenzsicherung dienen, normativ funktional, weil sie eine *Tätigkeit für andere*<sup>284</sup> sei, woraus sich bestimmte normative Ansprüche an Arbeitsgestaltung ergäben.<sup>285</sup>

Aus dieser Beschreibung einer normativen Dimension von Erwerbsarbeit gewinnen die an Kambartel anschließenden Beiträge nun ihre affirmative Haltung zur Arbeit als Konstituens der Arbeitsgesellschaft und auch gegenüber der Arbeitsgesellschaft als solcher: Bei Kambartel, indem er „eine *moralische* Perspektive“ zeigt, die „zur praktischen Form und damit zur Rede von gesellschaftlicher Arbeit bereits gehört“<sup>286</sup>: Arbeit beinhalte eine „für die Gesellschaft elementare Reziprozitätsstruktur, welche ihren Niederschlag im Recht auf Arbeit *und* ihre[r] Anerkennung findet“<sup>287</sup>. Der Warencharakter von Arbeit (ihre Marktförmigkeit) erweise sich dabei als Vorteil, weil sich hier Reziprozität am ehesten verwirklichen lasse.<sup>288</sup>

Diesem Verständnis nach ist Arbeit normativ gehaltvoll, jedoch nicht an sich. Vielmehr beruht das Kriterium ihres normativen Gehalts auf der *Gesellschaftlichkeit* von Arbeit, dann eher auf ihrem ökonomischen Wert. Durch die Entlohnung erhält Arbeit in der Arbeitsgesellschaft eine ganz bestimmte normative Implikation, und diese zieht Kambartel hier heran. Tatsächlich ist dieses Kriterium so gefasst ein selbstbezügliches und rechtfertigt nur eine bestimmte Rolle von Arbeit, nämlich: zentrale Praxis des gesellschaftlichen Leistungsaustauschs zu sein. Wo dieser Leistungsaustausch für die Gesellschaftsform konstitutiv ist, zielt der unterstellte normative Gehalt lediglich darauf, Arbeit so zu gestalten, dass sie diese Rolle erfüllt und dann für die Subjekte lebbar ist bzw. lebbare Verhältnisse herstellt. So beschrieben bedarf es einer bestimmten Gestaltungsweise von Arbeit, um diesen normativen Gehalt zur Geltung zu bringen; konkret: einer Gestaltungsweise, die sie für alle zugänglich macht und die Anerkennung ermöglicht; nach Kambartel ist dies in der gegenwärtigen Arbeitsgesellschaft theoretisch möglich. So gefasst ist Kambartels Auffassung gesellschaftlicher Arbeit dort, wo es die gegenwärtigen gesellschaftlichen Verhältnisse aufnimmt und

---

<sup>284</sup> Krebs 2002, S. 41 f.

<sup>285</sup> Angelika Krebs zeigt in ihrer Untersuchung *ARBEIT UND LIEBE* (2002), dass dieses normative Kriterium ein Konstituens von Erwerbsarbeit ist und deshalb Arbeit, die als Tätigkeit für andere am gesellschaftlichen Leistungsaustausch teilnimmt, als Erwerbsarbeit oder – ihrem Begriff nach – als *ökonomische Arbeit* gelten müsse (vgl. ebd., S. 14). Daraus leitet sie die Forderung ab, Familien- und Sorgearbeit zu monetär entlohnen, da diese gesellschaftlich zugewiesen sei und für sie ein gesellschaftlicher Substitutionsbedarf bestünde, sie also zweifelsohne am gesellschaftlichen Leistungsaustausch teilnehme (vgl. ebd., S. 50 ff.). Dies sei mit einem anerkennungstheoretisch begründeten Recht auf Arbeit nicht nur vereinbar, sondern ergebe sich gerade daraus. Vgl. ebd., S. 199 ff.

<sup>286</sup> Kambartel 1993, S. 248.

<sup>287</sup> Ebd., S. 249.

<sup>288</sup> Ebd.

Arbeit zum ordnenden und gestaltenden Zentrum derselben erklärt, anschlussfähig für die Aktualisierung eines Arbeitsverständnisses.

Davon abgesehen enthält es ausdrücklich nicht das Verständnis, das ich angesichts der Krise der Arbeitsgesellschaft als Bedingung ihrer Überwindung und angesichts eines vom Kerntatbestand von Arbeit wegführenden Narrativs von ihr als notwendig gezeigt hatte: ein Verständnis von Arbeit, das ihren normativen Gehalt *an sich* zeigt; als Grundlage eines neuen, dann wieder aneignungsfähigen Narrativs von ihr.

In der inhaltlichen Krisendiagnose wie im Nachvollzug der Genese des Narrativs hatte sich gezeigt, dass gerade der auf ökonomische Imperative verengte Blick auf Arbeit problematisch ist, weil er die normativen Implikationen von Arbeit, die sich nicht aus ihrer Rolle als Marktteilnehmerin ergeben, sondern ihr an sich zukommen, unterschätzt bzw. übersieht und darüber hinaus Arbeit dem wirklich aneignenden Zugriff des Subjekts entzieht. Wo Kambartel nun den normativen Gehalt von Arbeit aus ihrer Funktion im gesellschaftlichen Leistungsaustausch ableitet und Ansprüche an Arbeitsgestaltung entsprechend daran bindet, handelt er seiner Arbeitswerttheorie die gleiche Unzulänglichkeit ein und kann die entscheidenden Momente inadäquater Aneignung weder kenntlich machen noch kritisieren. Dann zielt seine Neufassung des Arbeitsbegriffs strenggenommen statt auf Überwindung auf einen Umgang mit der Krise; darauf, Arbeit unter den Bedingungen der Krise für die Subjekte lebbar zu gestalten. Tatsächlich werden damit aber die negativ produktiven Momente des Narrativs affirmiert und in das Arbeitsverständnis aufgenommen, das dem Anspruch nach gerade gegenläufig argumentiert.

#### *Angelika Krebs: ARBEIT UND LIEBE (2002)*

Dass Kambartels Arbeitsverständnis zwar im Hinblick auf die normative Dimension von Arbeit richtungsweisend ist, sie jedoch nicht abbildet oder aktualisiert und mithin nicht adäquat in dem Sinne ist, in der Krise der Arbeitsgesellschaft aneignungsfähig zu sein, zeigt auch dessen anwendungsorientierte Weiterentwicklung durch Angelika Krebs.

Als direkte Replik auf Kambartels ARBEIT UND PRAXIS hatte Krebs bereits 1993 einen Ausblick darauf skizziert, dass und wie sich Kambartels Perspektive auf die Anerkennung von Familienarbeit und eine nonegalitaristische Fassung des Rechts auf Arbeit gerade in der Arbeitsgesellschaft weiter

ausbuchstabieren lassen<sup>289, 290</sup>. In ARBEIT UND LIEBE (2002) nun nimmt Krebs Kambartels Begriffe von Arbeit als Teilnahme am gesellschaftlichen Leistungsaustausch und formale Praxis als Praxis zur Gestaltung eines menschenwürdigen Lebens wieder auf und zeigt, dass Familienarbeit beides ist: für den gesellschaftlichen Leistungsaustausch wie für die Praxis eines menschenwürdigen Lebens unumgebar relevante und damit auch sozial anzuerkennende, also zu entlohnende Arbeit. Ihr Argument für die Anerkennung und mithin Entlohnung dieser Arbeit gewinnt sie dabei aus der Zusammenführung des ökonomischen mit dem institutionellen Arbeitsbegriff unter nonegalitaristischer gerechtigkeits-theoretischer Deutung, die hier so gefasst wird, dass sie schon auf eine mögliche moralphilosophische Weiterentwicklung hindeutet.<sup>291</sup>

In einer Arbeitsgesellschaft, in der, wir erinnern uns, „soziale Zugehörigkeit wesentlich daran geknüpft ist, dass man seinen Arbeitsbeitrag leistet“<sup>292</sup>, tangiere, so Krebs, „[...] die Nicht-Anerkennung von Familienarbeit die Menschenwürde“<sup>293</sup>, weil „das Menschenrecht auf soziale Zugehörigkeit [...] in Arbeitsgesellschaften nicht nur die Form eines Rechts auf Arbeit annimmt, sondern auch die Form eines Rechts auf Anerkennung von Arbeit“<sup>294</sup>. Insofern sei gesellschaftliche Arbeit in Arbeitsgesellschaften – anders als Kambartel behauptet – auch formale Praxis und dann deutlich stärker normativ aufgeladen: weil der Vollzug eines menschenwürdiges Lebens hier, so meint Krebs, einer anerkennungswürdigen Tätigkeit (als Beitrag zum gesellschaftlichen Leistungsaustausch) bedarf. Sofern also (wofür Krebs argumentiert) ein menschenwürdiges Leben in Arbeitsgesellschaften die Anerkennung und Entlohnung des Arbeitsbeitrags voraussetzt, den familiär Tätige oder Sorgende unbestreitbar ja leisten, ergebe sich hieraus eben nicht nur die Forderung nach der Entlohnung von Familienarbeit, sondern auch ganz generell die nach einem Recht auf Arbeit.<sup>295</sup>

Krebs schließt mit ihrer Argumentation ausdrücklich an Kambartels Verständnis gesellschaftlicher Arbeit an, erweitert den Rahmen, in dem sie ihren eigenen Begriff davon fasst, aber um den ihr nach unverbrüchlichen Anspruch menschenwürdiger Arbeit. Weil sie so ein sozialphilosophisch gehaltvolles

---

<sup>289</sup> Vgl. Krebs 1993. Es sei gesagt, dass Angelika Krebs Kambartels Beschreibung der Tatsachen von Arbeit nicht vollständig affirmiert. Insbesondere kritisiert sie dessen historische Deutung. Vgl. ebd., S. 255 f.

<sup>290</sup> Dementsprechend erhielt insbesondere die feministische Arbeitsforschung entscheidende Impulse von Kambartel und Krebs: Krebs' Begründung für die Entlohnung von Familienarbeit ist hier bis heute gängig und wurde vielfach weiterentwickelt. Kambartels Beschreibung einer intern moralischen Form von Erwerbsarbeit legte überhaupt erst den Grundstein dafür, nach einer normativen Relevanz von Arbeit zu suchen, die sich aus ihrer strukturellen Verfassung selbst ergibt.

<sup>291</sup> In einem anderen Beitrag (UNTERSCHIEDEN UND NORMATIVE BEMERKUNGEN ZUM

GRUNDRECHT AUF ARBEIT; 1997) vertritt Kambartel selbst auch eine nonegalitaristische Auffassung von Gerechtigkeit. Vgl. Kambartel 1997.

<sup>292</sup> Krebs 2002, S. 18.

<sup>293</sup> Ebd.

<sup>294</sup> Ebd.

<sup>295</sup> Vgl. dazu auch ebd., S. 206 ff. und 210 ff.

Arbeitsverständnis auf ein moralphilosophisches Terrain überführt, muss ihre Deutung als attraktive Weiterentwicklung des Kambartelschen Arbeitsverständnisses gewürdigt werden: Wo soziale Zugehörigkeit und Teilhabe in Arbeitsgesellschaften in verschiedener Hinsicht durch Arbeit vermittelt sind, ist ein Recht auf Arbeit im Verweis auf das Menschenrecht einer würdigen Existenz als unabweislich begründbar.

Im Ganzen bleibt hier aber eine Perspektive auf die Lösung der Probleme von Arbeit aus; die Beiträge lassen sich immerhin als eine dahingehend produktive und erweiternde Beschreibung würdigen. Weil Krebs ihrer eigenen Deutung Kambartels Begriff gesellschaftlicher Arbeit zugrunde legt, ist das auch deren Stellenwert: Ein Verständnis von Arbeit, das das gültige Narrativ angesichts veränderter Anforderungen an Arbeit weiterentwickeln kann, aber nicht in der hier als notwendig gezeigten radikalen Form, weil es eben nicht die Grundlagen dieses Narrativs selbst hinterfragt, d. h., ob es überhaupt ein für Arbeit unter den Bedingungen der Arbeitsgesellschaft gültiges ist.<sup>296</sup> Fatalerweise problematisieren weder Kambartel noch Krebs, dass möglicherweise gerade die kapitalistische Formung der Arbeitsgesellschaft die Prekarisierung bewirkt, durch die die Krise erst augenscheinlich wird. Wo Krebs im Anschluss an Kambartel soziale Zugehörigkeit und Anerkennung aus der Teilnahme am gesellschaftlichen Leistungsaustausch ableitet und dann für ein Recht auf Arbeit sowie für die Entlohnung von Familien- und Sorgearbeit argumentiert, die sich, wie sie zeigt, als gesellschaftliche Arbeit qualifiziert, kann sie beides durch Hinzunahme einer moralphilosophischen Perspektive zwar als Forderung der Menschenwürde präsentieren. Jedoch wird dies dann kein echtes kritisches, sondern bleibt ein funktionalistisches Arbeitsverständnis, das – entsprechend Habermas' Beschreibung der Krise – eine durch kapitalistische Arbeitsorganisation geformte Arbeitsgesellschaft wieder legitimieren soll, indem es zeigt, dass und wie eine menschenwürdige Arbeitsorganisation im gültigen Narrativ von Arbeit möglich ist. Dieses Narrativ kritisch zu hinterfragen gelingt hier nicht; dann bleiben die tatsächlichen Schwächen des gegenwärtigen Arbeitsverständnisses und dann auch der gegenwärtigen Arbeitsgestaltung verschleiert.

Das zeigt sich insbesondere in den Begründungen, die Kambartel und Krebs anbieten: Die Anerkennung und Entlohnung von Familien- und Sorgearbeit, mithin ein Recht auf Arbeit, leiten beide aus der Funktion von Arbeit ab, soziale Integration zu leisten und zentrale Praxis sozialer Teilhabe zu sein.

---

<sup>296</sup> Die affirmative Haltung Angelika Krebs' und Friedrich Kambartels zum gängigen Narrativ von Arbeit spiegelt sich dort wider, wo sie den normativen Gehalt von Arbeit aus ihrem Erwerbsmoment ableiten. Damit argumentieren sie zwar dafür, dass Arbeit einen normativen Gehalt besitzt, der sich aus den strukturellen Grundlagen der Arbeitsgesellschaft ergibt, jedoch muss diese Arbeitsgesellschaft eine kapitalistische sein, weil der normative Gehalt aus dem Faktum des Erwerbs, dem Warencharakter von Arbeit und der *Teilnahme am gesellschaftlichen Leistungsaustausch* ergebe. Bei Kambartel wird diese Auffassung durch die Trennung von gesellschaftlichem und privatem Handeln angestoßen; aus meiner Sicht eine voreilende Differenzierung, von der aus die Bedeutung von Arbeit dann nur voreingenommen analysiert werden kann.

Möchte man daraus einen Vorschlag zur Lösung der Krise der Arbeitsgesellschaft ableiten, wollen Kambartel und Krebs die schwindende soziale Integrationskraft von Arbeit offenbar dadurch ausgleichen, dass mehr Tätigkeiten als bislang mit dieser monetär vermittelten Integrationskraft ausgestattet werden. Der Gedanke der vorhergehenden Debatte, dass die Krise der Arbeitsgesellschaft zum Teil dadurch charakterisiert sei, dass ihr die Arbeit ausgehe, ist hier offenbar noch präsent. Tragend ist die Idee, eine soziale Gemeinschaft zu fundieren, deren Mitglieder sich durch die Stärkung bzw. Verdichtung gesellschaftlicher Anerkennungsbeziehungen mehr als bislang miteinander verbunden fühlen. Beides zielt auf die Stärkung der Arbeitsgesellschaft von innen.

Meine eigene Rekonstruktion der Krise hatte jedoch als zentrales Problem und dann als Motor des krisenauslösenden Widerspruchs gezeigt, dass Arbeit dies gegenwärtig gerade nicht mehr leistet. Kambartel und Krebs leiten ihre Forderungen nach einer bestimmten Gestaltung und Anerkennung von Arbeit also aus einer Funktion von ihr ab, die die Krise grundsätzlich infrage stellt; ihr Argument ist, dass es ungerecht oder unwürdig ist, Personen oder bestimmten Tätigkeitsformen die Anerkennung als gesellschaftliche Arbeit, die soziale Integration und Teilhabe vermittelt, zu versagen. Wo aber das Problem gerade darin besteht, dass Arbeit dies nicht mehr leistet, ist dieses in dieser Fassung eines gerechtigkeits-theoretischen Arbeitsverständnisses verkannt. Allein deshalb kann es nicht Grundlage eines Narrativs von Arbeit sein, das so gelingend angeeignet werden kann, dass Arbeit wieder in den Stand kommt, für soziale Integration und Teilhabe zu sorgen. Hinzu kommt die bereits kritisierte einseitige Fassung der normativen Dimension von Arbeit, die in ihrer Bindung an den ökonomischen Wert nicht als solche gelten kann. Nur auf Umwegen öffnet es den Blick darauf, was die Arbeitsgesellschaft tatsächlich schwächt: ein falsches Verständnis von Arbeit.

Beides wird aus gerechtigkeits-theoretischer Perspektive nicht hinreichend problematisiert; auch, weil die schwindende soziale Integrationskraft von Arbeit nur ein Aspekt dieser Entwicklung ist. Es ist ein häufig vorgebrachter Einwand gegen gerechtigkeits-theoretische Arbeitsauffassungen, dass sie „so gut wie keine argumentativen Bezüge zu denjenigen sozialwissenschaftlichen Studien aufweisen, in denen der gegenwärtige Wandel der Arbeitswelt und seine Auswirkungen auf das Selbstverständnis der Bürger untersucht werden“<sup>297</sup>. Dabei rührt einerseits die Krise der Arbeitsgesellschaft gerade an diesem Selbstverständnis, indem sie nämlich Integration und Teilhabe erschwert bis unmöglich macht; andererseits ist dieses in der Krise gekränkte Selbstverständnis – wie Krebs und Kambartel selbst zeigen – das, was die Arbeitsgesellschaft ausmacht und schließlich als solche erhält. Ich meine, dass eine Auseinandersetzung mit den gezeigten Fragen eng an den Wirkungen dieser Krise bleiben muss,

---

<sup>297</sup> Schmidt am Busch 2011, S. 21.

zumal sie sich – das sagt Kambartel selbst – aus ihr ergeben. Gleiches gilt für die Ursachen der Krise, wie auch für ihre möglichen Wirkungen.

Dabei beinhaltet Angelika Krebs' Deutung durch den Rekurs auf die Frage nach menschenwürdiger Arbeit immerhin noch eine Perspektive auf eine Weiterentwicklung des Narrativs, das die Funktion und dann auch die Fähigkeit von Arbeit, soziale Integration und Teilhabe zu vermitteln, wieder aktualisiert: Indem man gerade nicht das gültige Narrativ zur Begründung dieser Forderung heranzieht, sondern (in ebenjener Weiterentwicklung) die Forderung menschenwürdiger Arbeit als solche verteidigt, und zwar im Beruf auf subjektive, d. h. durch das *Menschsein* verbürgte Ansprüche an Arbeit, die sich aus ihrer Anlage als bestimmte Problemlösungsinstanz ergeben. Nötig ist dafür weiter das Verständnis von Arbeit *an sich*, das ich hier zu vervollständigen im Begriff bin. Dabei, wie Krebs deutlich macht, impliziert die Idee von Arbeit als menschlicher Praxis die Forderung, dass Arbeit dem Menschen würdig sei. Verwiesen wird hier auf die in der Debatte ebenfalls präsente Idee *menschenwürdiger Arbeit*, die ich in der Diskussion der moralphilosophisch argumentierenden Debattenbeiträge einführen werde.

#### *Axel Honneths anerkennungstheoretische Beschreibung von Arbeit*

Zunächst will ich jedoch meine Auseinandersetzung mit sozialphilosophisch gefassten Arbeitswerttheorien vervollständigen. Unbedingt diskutiert werden muss hier das prominente, anerkennungstheoretisch gefasste Arbeitsverständnis Axel Honneths, das in der Tradition der Kritischen Theorie steht. Diese versucht in ihrer aktuellen Version die gezeigte „Kluft zwischen gerechtigkeits-theoretischer Argumentation und sozialwissenschaftlicher Forschung [...] zu schließen“<sup>298</sup>. Diesen Anspruch erfüllt die Kritische Theorie als Gesellschaftstheorie zunächst sehr gut, die als solche mit Honneths anerkennungstheoretischer Beschreibung ein Arbeitsverständnis hervorbringt, das durch die Einbeziehung gesellschaftlicher Transformationsprozesse geräumiger ist als das des gerechtigkeits-theoretischen Zugriffs. Als Teil einer geschlossenen Gesellschaftstheorie kann dieses Arbeitsverständnis auch zunächst vermeintlich überzeugender für den Fortbestand der Arbeitsgesellschaft argumentieren, statt ihn einfach vorauszusetzen: Einerseits, indem es die normative Relevanz von Arbeit an die Mechanismen einer Arbeitsgesellschaft bindet; andererseits, indem es gerade aus der neuen Arbeitskultur und der ihr zugrundeliegenden normativen Subjektivierung eine Notwendigkeit für den Erhalt der Arbeitsgesellschaft als einhegendem Rahmen des kapitalistischen Expansionsstrebens ableitet.

---

<sup>298</sup> Ebd., S. 23.

Honneth zeigt die Arbeitsgesellschaft als Ort der Verwirklichung sozialer Freiheit und beschreibt dann – anders als aus gerechtigkeits-theoretischer Perspektive – nicht bestimmte Formen von Arbeit, die – ihren strukturellen Bedingungen gerecht werdend – die soziale Integrationskraft von Arbeit erweitern sollen, sondern argumentiert dafür, dass die Arbeitsgesellschaft als Ort der Verwirklichung sozialer Freiheit gestaltet sein und Arbeit mithin als maßgebliche Institution der Realisierung dessen erkennbar sein muss. Vor diesem Hintergrund geht es Honneth um das (wieder) Sichtbarmachen von Anerkennungsbeziehungen, in denen sich – so die These – das Potenzial von Arbeit erst entfalten könne: Grundbedingung der sittlichen Verfassung der Arbeitsgesellschaft sind demnach gelingende Beziehungen reziproker Anerkennung, die wesentlich über Arbeit vermittelt werden.

Axel Honneth hatte 1992 in KAMPF UM ANERKENNUNG eine anerkennungstheoretische Gesellschaftsdeutung vorgelegt, die dem Selbstverständnis nach eine kapitalismuskritische, normative Gesellschaftstheorie ist und die, Hegels Beschreibung gesellschaftlicher Anerkennungsbeziehungen aktualisierend<sup>299</sup>, soziale Verhältnisse als Anerkennungsverhältnisse und Vergesellschaftung dann als Kampf um ebendiese Anerkennung beschreibt. Arbeit gilt hier als eine der zentralen Institutionen gesellschaftlicher Praxis, zählt also zu den Orten, an denen sich Gesellschaft konstituiert, entwickelt und abbildet, weil in Arbeit theoretisch Werte verwirklicht werden, die innerhalb der von der Gemeinschaft für gültig erklärten Werthierarchie besonders hochstehend sind.<sup>300</sup> Honneth geht es hier namentlich um Freiheit, die wie bei Hegel als Selbstverwirklichung verstanden wird: Weil Subjekte ihre Identität nur intersubjektiv in Beziehungen wechselseitiger Anerkennung gewinnen können<sup>301</sup>, müssen

---

<sup>299</sup> Genaugenommen übernimmt Honneth von Hegel nur die Idee, gesellschaftliche Beziehungen und Konflikte anerkennungstheoretisch zu interpretieren, was freilich auch die Idee von individueller Selbstsetzung als Voraussetzung von Freiheit impliziert, auf der beide Theorien ihr Anerkennungsparadigma gründen. Was die Beschaffenheit der Anerkennungsverhältnisse (und gesellschaftlichen Verhältnisse überhaupt) angeht, kritisiert Honneth Hegels System der Sittlichkeit als *überinstitutionalisiert* (vgl. Honneth 2001, S. 102 ff.) und ändert seine Theorie der Anerkennung entsprechend: Statt institutionell gebundene Sphären der Anerkennung beschreibt er Formen der Anerkennung, die dann in den gesellschaftlichen Institutionen verwirklicht sein sollen (vgl. v.a. Honneth 1992). Anders als Hegel knüpft Honneth nicht eine bestimmte Anerkennungsform eng an einen bestimmten Komplex gesellschaftlicher Sphären oder Institutionen und die hier herrschenden Formen sozialer Beziehungen; bei ihm können sich in einer Institution mehrere Anerkennungsformen verwirklichen (vgl. Fraser/Honneth 2003, S. 172 [= Honneth: UMVERTEILUNG ALS ANERKENNUNG]) und im sittlichen Institutionengefüge als Ganzem kommt das Subjekt dann zu einer positiven Selbstbeziehung. Honneth will so zum einen Hegels Fehler umgehen, in einem rein institutionell ausgerichteten Stufenmodell individueller Selbstbestimmung einem Institutionenkomplex mehrere Anerkennungsformen zu unterstellen und damit dem beschriebenen Bildungsprozess zu widersprechen (vgl. Honneth 2001, S. 121 ff.); zum anderen will er den seit Hegel vollzogenen Bedeutungs- und Funktionswandel der einzelnen Institutionen im Hinblick auf die individuelle Selbstsetzung mit aufnehmen. Dafür muss er die Formen der Anerkennung als in verschiedenen Institutionen verwirklicht (vgl. ebd., S. 104 ff.) und hier historisch und kulturell gewachsen beschreiben: aus dem sozialen Sichtbarwerden als ihrer Elementarform (vgl. Honneth 2003, S. 19) hin zur sozialen Wertschätzung, die gegenwärtig die unmittelbarste Voraussetzung einer positiven Selbstbeziehung sei (vgl. Honneth 2000, S. 184). Mit der Entwicklung der Gesellschaft seien also Anerkennungsweisen hinzugekommen, in denen je „bestimmten Anteilen der menschlichen Persönlichkeit soziale Anerkennung“ (Fraser/Honneth 2003, S. 163 [= Honneth: UMVERTEILUNG ALS ANERKENNUNG]) gewährt wird und die den (Selbst)Bildungsprozess des Subjekts hin zu einem positiven Selbstverständnis weiter vorantreiben.

<sup>300</sup> Vgl. Honneth 2011.

<sup>301</sup> Honneth geht von der anspruchsvollen Tatsache aus, dass eine funktionierende Gesellschaft allein von Subjekten mit *intakter Selbstbeziehung* gebildet werden kann. Es geht ihm hier um das „Bewußtsein oder Gefühl [...], das eine Person von sich selber im Hinblick darauf besitzt, welche Fähigkeiten und Rechte ihr zukommen“ (vgl. Honneth 2000, S. 182).

gesellschaftliche Institutionen als *Sphären der Anerkennung*<sup>302</sup> gestaltet sein. Die Freiheit, die in Selbstverwirklichung führen kann, beschreibt Honneth deshalb als *soziale Freiheit*. Arbeit rekonstruiert er als zentrales Element einer anspruchsvollen Gesellschaftstheorie, dann entsprechend inhaltsreich und – vor dem Hintergrund seines normativ gehaltvollen Gesellschaftsverständnisses – auch aufschlussreich im Hinblick auf den moralischen Wert von Arbeit. Die Rekonstruktion und die kritische Auseinandersetzung mit Honneths Arbeitsverständnis müssen demgemäß ausführlich ausfallen; auch, weil das anerkennungstheoretische Arbeitsverständnis nicht nur als das am meisten entwickelte, sondern auch als das prominenteste und am ausgiebigsten rezipierte aus der Debatte heraussticht. Insbesondere nimmt die Debatte Honneths Deutung einiger sozialer Erscheinungen und Entwicklungen nicht ausreichend kritisch auf, wodurch daran eng oder lose anschließende Versuche der Rekonstruktion von Arbeit in die Irre gehen. Vor der Offenlegung dessen lässt sich Honneths Beschreibung jedoch so mit meiner eigenen Rekonstruktion von Arbeit und Arbeitsgesellschaft zusammenführen, dass sich eine vielversprechende Perspektive für eine Neubeschreibung von Arbeit ergibt.

Die Anwendung seines Anerkennungsparadigmas auf Arbeit zeigt Honneth pointiert in seinem 2008 erschienenen Aufsatz *ARBEIT UND ANERKENNUNG*. Hier legt er dar, dass und warum Arbeit als freiheitsverbürgende Institution wirkungsvoll und wahrnehmbar organisiert sein muss; als Ort der Verwirklichung wechselseitiger Anerkennung also. Als gesellschaftlicher Institution unterstellt er mit Hegel freilich auch Arbeit eine normative Gliederung. Überhaupt hätten sich

„[d]ie Strukturen eines kapitalistischen Arbeitsmarktes [...] zunächst nur unter der höchst anspruchsvollen, moralischen Voraussetzung herausbilden können, dass die von ihnen erfassten Schichten die legitime Erwartung einer subsistenzsichernden Entlohnung und einer anerkennungswürdigen Arbeit hegen konnten. Das neue System des Marktes, so möchte Hegel sagen, kann nur unter den zwei Bedingungen normative Zustimmung von den Betroffenen beanspruchen, dass es erstens die erwerbsmäßig erbrachte Arbeit mit einem Mindestlohn ausstattet und zweitens den vollzogenen Tätigkeiten eine Gestalt gibt, die sie als Beiträge zum allgemeinen Wohl erkennbar sein lässt“.<sup>303</sup>

---

<sup>302</sup> Bekanntermaßen beschreibt Honneth drei Formen von wechselseitiger Anerkennung als „drei distinkte[...] Formen der Sozialbeziehung, in denen die Gesellschaftsmitglieder auf jeweils andere Weise und gemäß besonderen Prinzipien [mit] wechselseitiger Anerkennung rechnen können“ (Fraser/Honneth 2003, S. 167 [= Honneth: *UMVERTEILUNG ALS ANERKENNUNG*]) und die sich in je unterschiedlichen Anerkennungsformen verwirklichen: (1.) Emotionale Zuwendung, d. h. wechselseitiges Anerkennen der Subjekte als bedürftige Wesen (vgl. Honneth 1992, S. 153 ff.), verwirklicht in persönlichen Beziehungen wie Liebe oder Freundschaft; (2.) kognitive Achtung, d. h. die Anerkennung der Rechte anderer (die auch Voraussetzung dafür ist, dass das Subjekt sich selbst als Träger von Rechten begreifen kann), verwirklicht in Rechtsverhältnissen (vgl. ebd. S. 174 ff.); und (3.) soziale Wertschätzung, nämlich der individuellen Eigenschaften und Fähigkeiten, die das Subjekt zum Erreichen gemeinsamer, gesellschaftlicher Ziele einbringt, verwirklicht in den solidarischen Beziehungen der gesellschaftlichen Wertegemeinschaft (vgl. ebd., S. 196 ff.), insbesondere im Verkehr des Wirtschaftsmarktes. In diesen unterschiedlichen Sozialbeziehungen findet sich das Subjekt dann in seinen potenziellen Eigenschaften, idealerweise als Ganzes, anerkannt: als Träger von Bedürfnissen, Rechten und Fähigkeiten.

<sup>303</sup> Honneth 2008, S. 337.



Gerade der kapitalistische Arbeitsmarkt habe eben nicht nur die Funktion, seine „ökonomische[...] Effizienz“<sup>304</sup> zu steigern, sondern auch „soziale[...] Integration zu erbringen“<sup>305</sup>. Das gelinge mittels wechselseitiger Anerkennung dann, wenn Arbeitshandlungen als Beiträge zum allgemeinen Wohl erkennbar sind; wenn sich also in der „Abhängigkeit und Gegenseitigkeit der Arbeit und der Bedürfnisse [...] die *subjektive Selbstsucht* in den *Beitrag zur Befriedigung aller anderen*“<sup>306</sup> verwandeln.

Honneth beschreibt Arbeit aus strikt immanenter Perspektive und strukturell gebunden an den kapitalistischen Arbeitsmarkt, wobei er diese Bindung als konstitutiv für Arbeit und für ihre Rolle in der Arbeitsgesellschaft erklärt. Zudem gibt sie den Rahmen der Kritik an Arbeitsorganisation vor: Ihr Maßstab ist dann die Zustimmungsfähigkeit zur gegenwärtigen Gestalt von Arbeit in der kapitalistischen Arbeitsgesellschaft, die sich wiederum an der aktuellen Fähigkeit von Arbeit misst, etwas Bestimmtes in erster Linie sozial wirksam *herzustellen*<sup>307</sup>: Erstens Subsistenzsicherung über ein als angemessen erachtetes Einkommen hinaus, zweitens Verhältnisse gelingender wechselseitiger Anerkennung.<sup>308</sup> Aus beidem ergibt sich dann die soziale Integrationskraft von Arbeit.

In der normativen Gliederung der Arbeitsgesellschaft, wie Honneth sie beschreibt, ist demnach Anerkennung der normative Bezugspunkt und Zustimmung bzw. Zustimmungsfähigkeit zur

---

<sup>304</sup> Ebd., S. 333.

<sup>305</sup> Ebd.

<sup>306</sup> Hegel: GL, § 199.

<sup>307</sup> Solange das kapitalistische Wirtschaftssystem das Funktionieren dieses Marktmechanismus verspreche, die Teilnahme daran also bürgerliche Ehre als besondere Form von Anerkennung in Aussicht stelle, sei es zustimmungsfähig und werde auch immer zur Erfüllung dessen gemahnt. Denn die unterstellten Normen würden auch kontrafaktisch gelten, also auch dann, wenn sie (im historischen Augenblick) gerade nicht gelten oder tatsächlich nie gegolten haben, weil sie schlicht Funktionsbedingung des kapitalistischen Arbeitsmarktes seien (vgl. Honneth 2008, S. 337 f. sowie Fraser/Honneth 2003, S. 187 [= Honneth: UMWERTEILUNG ALS ANERKENNUNG]). Als solche sind die unterstellten Normen dann Ausgang einer möglichen immanent-funktionalistischen Kritik eben nicht nur der kapitalistischen Gesellschaft, sondern besonders von Arbeit als derjenigen Institution, die diese Gesellschaftsform zuallererst reproduziert. Und gerade dadurch will sich die „nicht bloß utopistische Perspektive auf qualitative Verbesserungen“ (Honneth 2008, S. 329) von Arbeitsgestaltung, die Honneth hier zu eröffnen versucht, gültig machen: Indem sie nämlich die Arbeitsgesellschaft, was die Verwirklichung sozialer Freiheit angeht, als unhintergebar und kapitalistisch organisierte Arbeit als potenziell tauglich erklärt, ebenjene Arbeitsgesellschaft in dieser Hinsicht gelingend einzurichten.

<sup>308</sup> Beides steht im Zusammenhang. Honneth beschreibt Arbeit als Institution der Anerkennung so, dass das ökonomische Moment von Arbeit gewissermaßen die auch motivierende *Eintrittskarte* in gelingende Anerkennungsverhältnisse ist: Am ökonomischen Leistungsaustausch teilzunehmen werde das Subjekt zunächst durch das dem kapitalistischen Wirtschaftssystem inhärente Versprechen auf ein existenzsicherndes Einkommen motiviert; folgerichtig wird Honneth später in DAS RECHT DER FREIHEIT (2011) Hegels und seine daran anschließende Position einen „moralischen Ökonomismus“ (vgl. Honneth 2011, S. 344) nennen, weil ihr zufolge Arbeit ihre Normativität, ihren sozialen und dann individuellen Wert, nur im Rückgriff auf ihrem ökonomischen Wert gewinnt, oder, wie Honneth formuliert: die Anerkennung der Arbeitsleistung marktvermittelt sei (vgl. Honneth 2008, S. 335). Honneth folgt hier also der Stoßrichtung Kambartels, die normative Relevanz von Arbeit an das Erwerbsmoment zu knüpfen und damit für den Fortbestand der Arbeitsgesellschaft zu argumentieren. Die so gefasste normative Relevanz formuliert er dann weiter und im Sinne einer anerkennungstheoretischen Gesellschaftstheorie aus: Zwar sei der zu erwartende Lohn die allererste Arbeitsmotivation, dann aber gebe die bezahlte Arbeit dem Individuum das Gefühl von Selbständigkeit und Ehre (Hegel): „Im System des marktvermittelten Austauschverhältnisses erkennen sich die Subjekte wechselseitig als privatautonome Wesen an, die füreinander tätig sind und auf diese Weise durch ihre sozialen Arbeitsbeiträge ihr Leben erhalten“ (ebd., S. 334).

kapitalistischen Arbeitsorganisation der kritische Maßstab; entsprechend wird auch die Krise der Arbeitsgesellschaft ins Bild gesetzt. Im Rahmen dieser Theorie setzt die Wahrnehmung von Leiden an prekären Arbeitsverhältnissen dann eine kritische Auseinandersetzung nicht etwa deshalb in Gang, weil die Leiden als solche aus moralischen Erwägungen für relevant erachtet würden, sondern weil Arbeit, die Leiden verursacht, freilich weniger zustimmungsfähig ist als *gute*, d. h. anerkennungsfähig gestaltete Arbeit.

Die Frage nach der Zustimmungsfähigkeit ist wesentlich für Honneths Untersuchungs- und Kritikperspektive; sie stellt sich angesichts der Grundprämisse der Theorie, dass die Arbeitsgesellschaft als Ort der Verwirklichung sozialer Freiheit nur bestehen bleiben und entsprechend agieren kann, wenn sie Freiheit nicht nur verspricht, sondern dieses Versprechen auch einlöst bzw. in dieser Hinsicht weiter glaubwürdig ist. So argumentiert Honneth dafür, dass die Arbeitsbeziehungen hier (wieder) in bestimmter Weise gestaltet sein sollen, nämlich anerkennungsfähig. Das ist der Kern seines Programms zur Überwindung der Krise der Arbeitsgesellschaft.

Im Vergleich zur gezeigten gerechtigkeits-theoretischen und zu den noch offenen moralphilosophischen Beschreibungen von Arbeit in der Krise der Arbeitsgesellschaft ist das sehr bemerkenswert, weil Honneth hier individuelles Leiden an Arbeit in den zweiten Rang stellt bzw. ihm aus theoretischer Sicht vor allem eine krisen*anzeigende* Funktion zuerkennt. Zwar beginnt er seinen Versuch, das Verhältnis von Arbeit und Anerkennung neu zu bestimmen, mit der Diagnose „eines intellektuellen Rückzugs aus der Arbeitswelt“<sup>309</sup>, der mit der nach wie vor großen Bedeutung von Arbeit im Leben der meisten Menschen und dem wachsenden Leiden an ihr opponiert. Die immanente Kritik, die er dann als „Perspektive auf qualitative Verbesserungen“<sup>310</sup> in Aussicht stellt, beruft sich dann aber nicht mehr auf diese mehr oder weniger subjektiven Begriffe guter und schlechter Arbeit; Honneth ändert den Ausgang seiner Kritik und die Zielrichtung der erklärten gesellschaftlichen Notwendigkeit: Statt von den normativen Ansprüchen von Personen geht er nun aus von der Erfüllung der Anerkennungsbedingungen und lässt die Kritik dann zuallererst für eine funktionierende Gesellschaftsordnung streiten. Er rückt also ab von seinem vor allem in KAMPF UM ANERKENNUNG beworbenen Vorgehen, die Arbeitsorganisation von den Urteilen der Beschäftigten her zu kritisieren und bestimmt das Verhältnis von Arbeit und Anerkennung neu: Arbeit soll nun also ausgehend von „Normen der Arbeitsorganisation“<sup>311</sup> kritisiert werden, herkommend aus dem für gültig erklärten Anerkennungsparadigma unter den ebenso für gültig erklärten Prämissen, dass erstens: „[...] das ganze

---

<sup>309</sup> Ebd., S. 327.

<sup>310</sup> Ebd., S. 329.

<sup>311</sup> Ebd., S. 332.

System eines marktvermittelten Austauschs von eigener Arbeit gegen Mittel der Bedürfnisbefriedigung nur dann auf Zustimmung stoßen kann, wenn es bestimmte normative Bedingungen erfüllt“<sup>312</sup>; nämlich die, dass zweitens: „[...] der kapitalistische Arbeitsmarkt auch die Funktion der sozialen Integration zu erbringen hat“<sup>313</sup>.

Honneths immanent-normatives Argument wird hier zu einem funktionalistischen erweitert und fokussiert nun auf die „Funktionsfähigkeit des kapitalistischen Arbeitsmarktes“<sup>314</sup> im Dienste der Reproduktion der kapitalistischen Gesellschaftsordnung. Die Krise der Arbeitsgesellschaft wird sämtlich auf versagte gesellschaftliche Anerkennung zurückgeführt, weil Anerkennung gesellschaftlich funktional sei, als „normatives Potential [...], das sich in jeder gesellschaftlichen Wirklichkeit erneut zur Geltung bringt, weil es mit der Struktur der menschlichen Interessenlage aufs engste verschmolzen ist“<sup>315</sup>. So würden die wahrnehmbaren *Leiden an Arbeit* dadurch verursacht, dass Arbeit als Form sozialer Kooperation immer seltener anerkennungswirksam organisiert, d. h., dass die einzelne Person seltener in Beziehungen gelingender, reziproker Anerkennung eingebunden sei. Etwa durch schlechte Entlohnung, fehlende soziale Absicherung und Organisation von Tätigkeiten, nach der soziale Kooperation nicht maßgeblich oder nicht erwünscht ist, sei Arbeit kaum mehr als Institution der Anerkennung wahrnehmbar, geschweige denn wirksam.

Vernehmlich trifft hier wieder der Einwand, den ich schon gegen eine gerechtigkeits-theoretische Arbeitswerttheorie vorgebracht hatte: Wieder wird hier funktionalistisch im Hinblick auf soziale Integration mit dem Ziel der Reproduktion der gültigen Gesellschaftsform argumentiert, was eine Weiterentwicklung des gültigen Narrativs von Arbeit eingedenk seiner ökonomistischen Imperative impliziert. Auch, weil man wieder auf und in der immanenten Perspektive beharrt und dann nicht in der Lage ist, dieses Narrativ zur Idee eines Wesens von Arbeit zu hintergehen.

Doch lässt sich gegen die anerkennungstheoretische Arbeitswerttheorie noch ein zweiter Einwand formulieren, dessen Verhandlung dann aber einen wesentlichen Vorzug dieser Position enthüllt. Tatsächlich geht es Honneth anders als Kambartel und Krebs nicht um das *richtige Verständnis* des gültigen Narrativs von Arbeit; wo diese beiden versuchen, die Probleme von Arbeit in der Theorie durch eine Erweiterung des Arbeitsbegriffs innerhalb dieses Narrativs zu lösen, stellt Honneth ihm ein eigenes Arbeitsverständnis im Status eines theoretischen Narrativs als Referenzpunkt seiner kritischen Prüfung gegenüber. Diesem zufolge dient Arbeit wie gezeigt der Verwirklichung reziproker

---

<sup>312</sup> Ebd., S. 334.

<sup>313</sup> Ebd., S. 333.

<sup>314</sup> Ebd., S. 333.

<sup>315</sup> Fraser/Honneth 2003, S. 281 (= Fraser: ANERKENNUNG BIS ZUR UNENDLICHKEIT VERZERRT).

Anerkennung. Zwar wird dieses Narrativ weder den gesellschaftlichen Tatsachen, noch den inneren Bedingungen von Arbeit gerecht oder nimmt diese auf und ist dann nicht im hier erfragten Sinne aneignungsfähig. Jedoch beinhaltet es eine interessante Perspektive auf die normative Dimension von Arbeit, die ich nachverfolgen möchte, wieder ausgehend von Honneths Beschreibung der Krise der Arbeitsgesellschaft.

Diese geht wie gezeigt über Habermas' Auffassung einer *Legitimationskrise* hinaus. Zwar spricht auch Honneth davon, dass sich die *Legitimität* des Arbeitsmarktes an erkämpften Rechtsnormen und an spezifischen Leistungsprinzipien, mithin an der Verwirklichung legitimer Anerkennungsinteressen messen lassen muss<sup>316</sup>, dem aktuell jedoch die gesellschaftlichen Tatsachen gegenüber stehen, in denen Arbeit so organisiert ist, dass sie gerade nicht mehr verlässlich für Anerkennung und dann auch nicht für soziale Integration sorgt. Der eigentlich krisenauslösende Widerspruch entsteht nach Honneth (der hier näher an Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft ist) aber dadurch, dass der Mangel an reziproker Anerkennung die gesellschaftliche Architektur, und ganz besonders: gesellschaftliche Integrationsformen verändert. Konkret gehen die arbeitsorganisatorischen Veränderungen dahin, dass individuelle Tätigkeiten nicht mehr unbedingt als Beiträge zum allgemeinen Wohl erkennbar sind, weil die Subjektivierung von Arbeit gerade das zurückdrängt und jenes Kooperationsmoment verlorengelassen – tatsächlich und in der Wahrnehmung –, auf dem das Anerkennungspotenzial von Arbeit beruht. Tatsächlich verspricht gerade die kapitalistische Arbeitsgesellschaft Anerkennung; aber gerade sie kann reziproke Anerkennung auf der gegenwärtigen hohen Stufe ihrer Entwicklung nicht mehr garantieren. Auch Honneth zeigt, dass die gültige Auffassung von Arbeit und dann auch ihre Organisation inzwischen eher auf individuelle Freiheit zielen. Die Architektur der Arbeitsgesellschaft werde dadurch wesentlich verändert:

„Die [...] Fehlentwicklung, mehr als nur eine Verselbständigung finanzkapitalistischer Imperative, sondern auch eine entsprechende Verschiebung in den kulturellen Deutungsmustern des Marktes, bringt unsere normative Rekonstruktion in die Verlegenheit [...], auf normative Gegenbewegungen im Augenblick nicht mehr setzen zu können. [...] Eine [...] soziale Freiheit aber, Legitimationsgrundlage des Marktes seit jeher, scheint aus der institutionellen Sphäre der Erwerbsarbeit inzwischen so gut wie verbannt [...]. Der Grad der Fehlentwicklung, mit dem wir es heute in der marktvermittelten Sphäre der gesellschaftlichen Arbeit zu tun haben, ist exakt an dieser Rückverwandlung des Versprechens sozialer Freiheit in die Verheißung bloß noch individueller Freiheit zu ermessen“<sup>317</sup>.

Honneth spricht hier von der Krise der Arbeitsgesellschaft als *Fehlentwicklung*, die auch deren kulturelle Grundlagen umformt. Dann steht eben auch das Anerkennungsparadigma infrage, weil die

---

<sup>316</sup> Vgl. ebd., S. 288 f. In *UMVERTEILUNG ALS ANERKENNUNG* im gleichen Band zeigt Honneth seine Auffassung, dass Kämpfe um Anerkennung letztlich immer Kämpfe um eine angemessene Auslegung des Leistungsprinzips seien. Vgl. ebd., S. 185 und S. 190 (= *UMVERTEILUNG ALS ANERKENNUNG*).

<sup>317</sup> Honneth 2008, S. 468 f.

soziale Freiheit, in die reziproke Anerkennungsverhältnisse führen sollen, mit Arbeit als Institution kaum noch und immer seltener in Verbindung gebracht wird. Stattdessen bringt sich Arbeit als Institution *individueller* Freiheit ins Spiel, die für die einzelne Person aus verschiedenen Gründen zunächst attraktiver erscheint, für die reziproke Anerkennungsverhältnisse – vor diesem Problem steht Honneth hier – aber eben nicht verbindlich bzw. nur begrenzt vonnöten ist.

Im Rahmen seiner Anerkennungstheorie versucht Honneth also die Eigentümlichkeit der Institution Arbeit weniger anhand ihres spezifischen Potenzials, als vielmehr anhand eines Mechanismus zu zeigen, der dieses Potenzial hervorbringt: Dass in Arbeit, im *füreinander Tätigsein*, Anerkennungsverhältnisse gestiftet werden, die dann über die Institution hinaus auf die Arbeitsgesellschaft wirken und diese in ganz bestimmter Weise einrichten. Honneths immanente Perspektive verharrt bei den oberflächlichen Wirkungen eines möglichen Wesens von Arbeit und unterstellt ihm dann eine bestimmte Beschaffenheit. Eine überzeugende Begründung dessen bleibt Honneth schuldig; er weist nicht nach, dass und warum Arbeit allein anerkennungstheoretisch beschrieben werden kann oder die Krise der Arbeitsgesellschaft eine Folge davon sein sollte, dass Arbeit keine anerkennungsrelevante Institution mehr ist; die Begründungslast wird hier im Wesentlichen bei Hegel belassen. Eine gewissermaßen *hausgemachte* Unzulänglichkeit des anerkennungstheoretischen Arbeitsverständnisses ist ihre immanente und dann an der Oberfläche der krisenhaften Arbeitsgesellschaft verharrende Perspektive, die diese dann nicht hinreichend hinterfragen kann, weil sie nicht sieht, in welcher Hinsicht Arbeit obstruiert wird. Wo Honneth bei der Untersuchung der Anerkennungsleistung von Arbeit beginnt, lässt er nicht nur mögliche andere Bedeutungsdimensionen von Arbeit außer Acht, sondern auch die Mechanismen oder *Eigenheiten* von Arbeit, die diese Bedeutung oder Wirksamkeit zeitigt.

Diesen *Monismus* von Honneths anerkennungstheoretischer Arbeitsauffassung kritisiert auch Nancy Fraser, jedoch desgleichen ohne Referenz auf eine verbindliche Gestaltung oder Gestalt von Arbeit: „In der Tat ist der Gedanke, eine einzige Motivation liege jeder derartigen [alltäglichen; WKD] Unzufriedenheit zugrunde, prima facie unplausibel“<sup>318</sup>; damit ebenso die Vorstellung, dass Arbeit nur *wertvoll* in einer Hinsicht sein soll, nämlich bezogen auf reziproke Anerkennung. Eine Theorie einer pluralistischen Gesellschaft, die als Organisatorin und Ziel sozialer Beziehungen nur ein einziges Prinzip ausweist, wird sich zumindest gute Argumente zurechtlegen müssen, vor allem angesichts dessen, dass entgrenzte, flexibilisierte und subjektivierte Arbeit unsere Arbeitskultur wie unser Verhältnis zur Arbeit

---

<sup>318</sup> Fraser/Honneth 2003, S. 233 (= Fraser: ANERKENNUNG BIS ZUR UNENDLICHKEIT VERZERRT).

gravierend verändern, was eine adäquate und produktive Arbeitsverständnis auf jeden Fall aufnehmen muss.

Anhand der Diskussion mit Nancy Fraser um die Frage, ob sich ein adäquates Gesellschaftsverständnis gerechtigkeits- oder anerkennungstheoretisch fundieren lasse<sup>319</sup>, lassen sich weitere Vor- und Nachteile von Honneths Arbeitsverständnis sowie seiner Beschreibung gesellschaftlicher Krisen zeigen, weshalb ich die Auseinandersetzung der beiden hier hinzuziehen möchte.

Insbesondere die Brille des Anerkennungsparadigmas macht Honneth hier voreingenommen; er setzt Dinge voraus, die so gar nicht oder nicht mehr gelten. So übersieht er etwa entscheidende kulturelle Veränderungen, die die krisenhafte Transformation der Arbeitsgesellschaft wesentlich befeuern und dann auch gestalten. Gerade angesichts dieser kulturellen Veränderungen, die Honneths Anerkennungsparadigma in seinem Anspruch, Grundlage einer kritischen Gesellschaftstheorie zu sein, aufnehmen muss, ist es fragwürdig. Infolge ist Honneths Beschreibung der Arbeitsgesellschaft zu kurz gefasst und kann tatsächlich nicht als Aktualisierung von Hegels Darstellung der bürgerlichen Gesellschaft verstanden werden; schlicht, weil sie den Transformationsgang selbst nicht aktualisiert.

So unterbestimmt die anerkennungstheoretische Arbeitsauffassung auch den Einfluss der Mechanismen des Marktes bei der Formung von Arbeit. Die im ersten Teil meiner Untersuchung zitierten soziologischen Forschungen hatten gezeigt, dass die Marktmechanismen hier viel größeren Einfluss nehmen als etwa Honneth oder auch Fraser glauben. Tatsächlich fragen beide nicht nach den Ursachen der Krise der Arbeitsgesellschaft, sondern bilden im Wesentlichen deren Folgen ab und stellen die (Wieder-)Herstellung gelingender Anerkennungsverhältnisse (Honneth) bzw. (materieller) Gerechtigkeit (Fraser) als Lösung in Aussicht. Beide formulieren am Ende dann doch ein Gegennarrativ zum geltenden Narrativ von Arbeit, jedoch ohne den Bestand dieses Narrativs hinreichend zu rekonstruieren (d. h. ohne dessen treffende oder problematische Momente herauszustellen) und dann adäquat, d. h. auch in seiner aktuellen Form, abzubilden. Dann übersehen beide die wesentlichen Effekte und Motoren der krisenhaften Transformation der Arbeitsgesellschaft, mithin auch, dass die alten Systemmechanismen so nicht mehr gelten. Fraser argumentiert zunächst ähnlich gegen Honneth, wenn sie seine Theorie als „beschränkten Kulturalismus“<sup>320</sup> angreift, der wirkende Systemmechanismen ignoriere und das Marktgeschehen als „gänzlich der Dynamik der Anerkennung unterworfen“<sup>321</sup> beschreibe. Sie kritisiert hier (1.) noch Honneths ursprüngliches

---

<sup>319</sup> Vgl. ebd.

<sup>320</sup> Ebd., S. 248.

<sup>321</sup> Ebd.

Vorgehen<sup>322</sup>, Arbeit ausgehend von den Urteilen der Arbeitenden normativ zu bewerten und (2.) seine von ihr so verstandene These, dass Anerkennung in Arbeit über das Leistungsprinzip institutionalisiert sei<sup>323</sup>. Wo Honneth sich also auf der sozialtheoretischen Seite verortet und Märkte als eingehengt von sozialen Mechanismen beschreibt, verharret Fraser auf der systemtheoretischen und beide gehen, so will ich meinen, in ihren Schilderungen von Märkten als nicht-autopoietische Systeme zu weit in die eine bzw. in die andere Richtung: Beide übersehen, dass nicht nur Gesellschaft durch Arbeit, sondern gerade die Arbeitsverhältnisse erst durch die Wechselwirkung zwischen Menschen und Märkten kreiert werden. Anhand der Wirkungen der Vermarktlichung von Arbeit hatte ich gezeigt und begründet, warum ein normativ relevantes, aneignungsfähiges Arbeitsverständnis nur eingedenk dieses Einflusses gefasst werden kann. Wo Fraser dies übersieht, unterbestimmt sie die Rolle psychosozialer Aspekte; und wo Honneths Anerkennungsparadigma hier blind bleibt, verkennt es eben nicht nur „die begrifflichen Beziehungen von Respekt, sozialer Wertschätzung und wirtschaftlichen Vorgängen“<sup>324</sup>, sondern auch die Einflussmöglichkeiten von Staat und Politik. Was in der Debatte insbesondere von Honneth immer als Beleg für die Existenz und gesellschaftskonstituierende Relevanz der normativen Dimension von Erwerbsarbeit angeführt wird – das Pochen auf die Einlösung der moralischen Versprechen des Arbeitsmarktes und die Beibehaltung von sozialem Kompromiss und Leistungsprinzip – ist Teil des Problems, weil es verhindert, nach den Bedingungen der Einlösung normativer Ansprüche zu fragen; nach der Tauglichkeit des Arbeitsmarktes dafür also *und* der aktuellen, sich wandelnden wirtschaftlichen und politischen Bedingungen. Anhand der soziologischen Untersuchungen Castels und Boltanskis/Chiapellos ließ sich dagegen zeigen, dass der Glaube an die Verlässlichkeit der „moralische[n] Imperative“<sup>325</sup> des Arbeitsmarktes mitverantwortlich ist für die Krise der Arbeitsgesellschaft. In erster Linie problematisch ist also nicht versagte Anerkennung oder Ungerechtigkeit, sondern, dass deren Ursachen und mithin die Ursachen sozialen und individuellen Leidens nicht verstanden werden, weil ein in dieser Hinsicht normativ gehaltvolles und unvoreingenommenes (Gegen)narrativ von Arbeit fehlt.

Gegen Honneths Anerkennungsparadigma kann außerdem eingewendet werden, dass die kulturellen Veränderungen dort, wo sie an Arbeit herangetragen werden und jenen beschriebenen Transformationsprozess in Gang gesetzt haben und nun (mit) fortentwickeln, das von Honneth zur Begründung der potenziellen Zustimmungsfähigkeit kapitalistischer Arbeitsorganisation ins Spiel gebrachte *Leistungsprinzip* infrage stellen.<sup>326</sup> Dieses ist aber für die Gültigkeit des

---

<sup>322</sup> Vgl. ebd., S. 235 f.

<sup>323</sup> Vgl. ebd., S. 246.

<sup>324</sup> Schmidt am Busch 2011, S. 43.

<sup>325</sup> Honneth 2011, S. 343.

<sup>326</sup> Zur Kritik an Honneths These des Leistungsprinzips als kulturellem Imperativ der Arbeitsgesellschaft vgl. auch Lettow 2006.

Anerkennungsparadigmas eminent wichtig: als „normative Idee des »Verdienstes« oder der »Leistung«, die „das Marktgeschehen von außen moralisch einhegt“<sup>327</sup>. Tatsächlich, das wendet so ähnlich auch Fraser ein<sup>328</sup>, existiert die von Honneth zu diesem Zweck installierte, all dies angeblich tragende Wertegemeinschaft gegenwärtig so nicht (mehr); hierbei handelt es sich meiner Rekonstruktion nach um eine zentrale Krisenerscheinung. Wo das Leistungsprinzip<sup>329</sup> nicht mehr gilt, wird auch das Anerkennungsparadigma als Grundlage eines kritischen Arbeitsverständnisses fragwürdig: Die Tatsache, dass die subjektivierte Arbeitsgesellschaft im Kern gegenwärtig faktisch nicht mehr durch das Leistungsprinzip reguliert wird, d. h., dass das Verrichten von Arbeit oder der Besitz eines Arbeitsplatzes nicht unbedingt bedeutet, bestimmte Rechte zu besitzen, legt die Vermutung nahe, dass sich diese Gesellschaftsordnung nicht allein oder möglicherweise überhaupt nicht durch moralische Versprechen zustimmungsfähig macht. Arbeitende haben eben nicht, wie Honneth behauptet, eine „moralische Garantie für die soziale Anerkennung ihrer Würde und ihres Status“<sup>330</sup>, können diese allenfalls erwarten, doch auch diese Erwartung schwindet<sup>331</sup> und wird ersetzt durch den Wunsch nach individueller Selbstverwirklichung. Und anders als Deranty in dem Versuch, Honneths Anerkennungsparadigma zu verteidigen, behauptet, besteht auch nicht „[e]ine der wesentlichen individuellen Unrechtserfahrungen in zeitgenössischen Gesellschaften [...] in dem Gefühl, dass der eigene Lohn keine faire Vergütung des eigenen Beitrags zur Gesellschaft darstellt“<sup>332</sup>, sondern speist sich auf der Ebene der monetären Entlohnung eher aus der berechtigten Empörung darüber, mit dem Lohn einer Vollzeitarbeit nicht einmal einen vergleichsweise anspruchlosen Lebensunterhalt bestreiten zu können (was dann eher gerechtigkeits-theoretisch zu beschreiben wäre). Darüber hinaus können viele Arbeitende ihre Tätigkeit deren Organisation nach schon gar nicht mehr als gesellschaftlichen Beitrag, sondern bloß als notwendige Sicherung ihrer privaten Subsistenz wahrnehmen<sup>333</sup>, die dann außerdem außerhalb der Logik des Kampfes um Anerkennung stehen.

---

<sup>327</sup> Honneth 2004, S. 118.

<sup>328</sup> Vgl. Fraser/Honneth 2003, S. 246 (= Fraser: ANERKENNUNG BIS ZUR UNENDLICHKEIT VERZERRT).

<sup>329</sup> Heinz Kluth zitierend spricht Honneth von der „kulturellen Leitidee der ‚individuellen Leistung‘“ (ebd., S. 165 = Honneth: UMVERTEILUNG ALS ANERKENNUNG): Kämpfe um Anerkennung seien letztlich Kämpfe um die angemessene Auslegung des Leistungsprinzips (vgl. ebd., S. 185 und S. 190). Deshalb müsse sich die Legitimität des Arbeitsmarktes an erkämpften Rechtsnormen und an spezifischen Leistungsprinzipien messen lassen (ebd., S. 288 f. [= Honneth: DIE POINTE DER ANERKENNUNG]).

<sup>330</sup> Ebd., S. 288.

<sup>331</sup> Immerhin trifft hier nicht auch noch Frasers Kritik, dass Honneth die Sphäre der Arbeit allein vom Leistungsprinzip bestimmt beschreibe und ihr auch nur diese eine Anerkennungsform unterstelle (vgl. Fraser/Honneth 2003, S. 246 [= Fraser: ANERKENNUNG BIS ZUR UNENDLICHKEIT VERZERRT]). Zur Kritik dieser Kritik vgl. Schmidt am Busch 2011, S. 43.): Statt wie Hegel eine bestimmte Anerkennungsform an eine bestimmte Institution zu binden, führt Honneth „die verschiedenen Anerkennungs-sphären oberhalb jener Konkretionsstufe ein[...], auf der bereits von sozial eingespielten oder rechtlich verfaßten Institutionen die Rede ist“ (Fraser/Honneth 2003 S. 172 f. [= Honneth: UMVERTEILUNG ALS ANERKENNUNG]) und beschreibt dann „die Formen sozial etablierter Interaktionsbeziehungen [...] als [...] in unterschiedlichen Prinzipien der reziproken Anerkennung verankert“ (ebd., S. 173). So sei die Sphäre der Arbeit nicht nur über die der Anerkennung der individuellen Leistung geregelt, sondern auch über die des rechtlichen Respekts.

<sup>332</sup> Deranty 2009, S. 282.

<sup>333</sup> Tatsächlich spielen Anerkennungsbeziehungen und dann auch die Wahrnehmung der eigenen Arbeit als gesellschaftlichen Beitrag je nachdem, welche Qualifikationsstufe eine Tätigkeit besitzt, in ihr eine andere oder mehr oder weniger große Rolle.



Wo Honneth hier zum Teil angesichts der gesellschaftlichen Tatsachen sein Anerkennungsparadigma infrage stellen muss, beschreibt er die Krise der Arbeitsgesellschaft zwar nicht adäquat, aber doch in großen Teilen theoretisch produktiv. In seiner Deutung wird die gegenwärtig irrationale Organisationsform der Arbeitsgesellschaft offenbar und die notwendige Richtung der Kritik klar: Solange die Arbeitsgesellschaft als solche noch besteht und für verbindlich erachtet wird, *ist* Arbeit die von Honneth beschriebene Institution sozialer Freiheit und wird auch – zwar nicht dem Begriff, wohl aber dem Inhalt nach – dafür gehalten. Fraglos wird sie sich auch in dieser Hinsicht legitimieren müssen, aber diese Legitimation ist nicht das Problem, an das prekäre Arbeits- und Existenzformen rühren. Vielmehr geht es hier um die Verwirklichungsbedingungen dieses Potenzials von Arbeit oder andererseits die (noch fehlende) Möglichkeit, die sich offenbar verfestigende Nichtverwirklichung durch andere Instrumente zu kompensieren.

Eine Perspektive darauf fehlt jedoch in Honneths Fassung der kritischen Gesellschaftstheorie. Anders gesagt: Die Frage, die die Krise aufwirft, ist, *wie* es Arbeit gelingt, für soziale Integration und dann für soziale Freiheit zu sorgen – dies ist zunächst zu beantworten, bevor man zeigt, wie dies wieder gelingen *kann* – oder ob Alternativen denkbar oder geboten sind, entweder zu Arbeit als Institution dieser bestimmten Form von Freiheit oder zu dieser möglichen Grundlage gelingender Lebensführung. Dies bleibt bei Honneth unbesprochen.<sup>334</sup>

Auf Umwegen lässt sich diese Perspektive hieraus jedoch entwickeln: Für die Idee einer normativen Dimension von Arbeit aufschlussreich wird Honneths Anerkennungsparadigma dort, wo es eine gesellschaftlich geteilte Anerkennungsforderung impliziert, die Honneth in der Beschreibung eines *Bedürfnisses nach Anerkennung* durch das Hinzuziehen individueller Perspektiven kenntlich macht. In der Berufung auf dieses Bedürfnis ließe sich, so will ich meinen, tatsächlich ein normativ gehaltvolles Gegennarrativ formulieren.

---

<sup>334</sup> Nun sind freilich die Herausforderung der Krise und ihre mögliche Lösung zwei verschiedene Dinge. Es ist denkbar, dass sich beide mit unterschiedlichem Ausgang meistern ließen: Man würde der Herausforderung der Krise der Arbeitsgesellschaft durchaus gerecht, wenn man am Ende die Arbeitsgesellschaft begründet für abgelöst erklären würde; der gesellschaftliche Krisenzustand bestünde dann jedoch weiter, weil der Transformationsgang sicher ebenso unsicher in Richtung einer neuen, noch unbekannten, möglichen Gesellschaftsform gehen müsste. Andersherum könnte man die Krise lösen, ohne sich eindeutig für oder gegen die Arbeitsgesellschaft zu bekennen: Das wäre der Fall, wenn Arbeit ihr gesellschaftliches Integrationspotenzial zurückgewänne, aus der Krise aber mindestens gleichwertige Institutionen sozialer Integration erwachsen würden. Es ist fragwürdig, ob eine solche Gesellschaftsform als Arbeitsgesellschaft beschrieben werden sollte oder kann. Dies aber nur am Rande.

Hierfür muss Honneths eigenes Arbeitsverständnis hintergangen und stattdessen dem Anerkennungsparadigma ein anderes entziffert werden<sup>335</sup>; insbesondere vonnöten ist es, Honneths funktionalistische Beschreibung von Arbeit abzuschwächen. Tatsächlich lässt sich das funktionalistische Argument im KAMPF UM ANERKENNUNG noch eher als ein immanent-normatives auslegen: zwar im Hinblick auf eine normative Gliederung der Arbeitsgesellschaft, aber doch bezogen auf eine grundlegende Normativität, die Arbeit von sich aus einbringt, die also möglicherweise Arbeit anhaftet. Die Frage ist also, wie dieses Bedürfnis nach Anerkennung geformt ist und auf welche normativen Implikationen es verweist.

In Honneths anerkennungstheoretischem Arbeitsverständnis lässt sich die normative Dimension von Arbeit in dem Moment ausmachen, das Honneth als *Bedürfnis nach Anerkennung* beschreibt, das auch durch die Organisation der Arbeitsgesellschaft als solcher erregt wird. Dieses Bedürfnis existiert auf Seiten des Individuums, das – so zeigt Hegel – erst in der Auseinandersetzung mit und im *Anerkanntsein* durch ein anderes *zu sich selbst kommt*; sowie auf Seiten der Gesellschaft, die – so Honneths ebenfalls an Hegel anschließende und schon gezeigte These – durch Beziehungen reziproker Anerkennung konstituiert und getragen wird.

Für die Beschreibung der Krise der Arbeitsgesellschaft ist für Honneth vor allem dieses gesellschaftliche Anerkennungsbedürfnis relevant: Er folgt hier zunächst Hegels Beschreibung des Verhältnisses von Sittlichkeit und sozialer Freiheit (als einzig *echter* Freiheit): Allein als Sittlichkeit, als nicht bloß auf Recht und Moralität beschränkte Selbstverwirklichung, sei Freiheit richtig gedeutet: Sie verwirkliche sich durch die positive Selbstbestimmung des Subjekts, die so eben nur durch intersubjektive, genauer: anerkennungsförmige Beziehungen möglich sei. Weil gesellschaftliche Praktiken rational strukturiert seien – derart, dass falsche, also irrationale Selbstkonzepte, die Folge versagter Anerkennung sind, letztlich *Leiden an Unbestimmtheit* verursachen, werde die Verwirklichung dieser Art von Freiheit und mithin Anerkennung auch immer wieder eingefordert: In einem *Kampf um Anerkennung*, der die gesellschaftlichen Institutionen in die Rolle zwingt, Institutionen der Anerkennung zu sein und ihnen so eine normative Dimension verleihe.<sup>336</sup>

Der krisenauslösende Widerspruch muss nach Honneth also als der zwischen Anerkennungsbedürfnis und Anerkennungsgewährung beschrieben werden: Wenn Arbeit als Institution nicht mehr in der Lage ist, für gelingende Anerkennungsverhältnisse zu sorgen, entsteht einerseits ein Widerspruch zwischen

---

<sup>335</sup> Diese Neuformulierung kann ich hier nicht vollständig leisten und konzentriere mich deshalb darauf, zu zeigen, dass Honneths Anerkennungsparadigma sowie seine anerkennungstheoretische Beschreibung von Arbeit in Teilen eine ähnliche Perspektive auf Arbeit enthalten, wie ich sie in dieser Untersuchung formuliere, in Teilen aber auch deutlich davon abweicht.

<sup>336</sup> Vgl. Honneth 1993, S. 107.

den gesellschaftlichen Tatsachen und den Bedürfnissen der Individuen, die diese an die gesellschaftlichen Tatsachen herantragen; andererseits – und das wiegt für Honneth deutlich schwerer – werde die Arbeitsgesellschaft als Ganze *irrational*, weil sie ihren eigenen Funktionsbedingungen nicht mehr entspricht. Honneth stellt das gesellschaftliche Anerkennungsbedürfnis in den Vordergrund und leitet das der Subjekte davon ab. Dieser irrationale Zustand verursache ganz praktisch Leiden, das zwar individuell spürbar, aber sozial verantwortet und dann Ausdruck sozialer Pathologien sei. Präsent sei der eigentliche, rationale Zustand der Institution und dann der Gesellschaft im Kampf darum: Dass, historisch etwa durch die Arbeiterbewegung, unaufhörlich soziale Verhältnisse eingefordert würden, die Verhältnisse gelingender reziproker Anerkennung seien; in denen also Arbeit als sozial und individuell wirksames Instrument gelingender Anerkennung präsent ist.

Hieraus ergibt sich dann genau die Beschreibung von Arbeit, die ich formal bereits gefasst hatte, nun jedoch durch das Anerkennungsparadigma inhaltlich erweitert. Im Beruf auf ein historisch rekonstruierbares, an Arbeit herangetragenes Anerkennungsbedürfnis als Rationalitätskriterium kann eine anerkennungsbezogene Funktion und Rolle von Arbeit aus ihrer inneren Organisation abgeleitet und dann als Element ihrer normativen Dimension gezeigt werden. Weil nämlich dieses Rationalitätskriterium, wo Arbeit als Institution und spezifische Problemlösungsinstanz aufgefasst wird, auf eine den Bedingungen von Arbeit und den Bedingungen der Gesellschaft entsprechende Funktion verweist, erfüllt eine so gefasste (d. h. auf eine gesellschaftliche initiierte und geteilte Bedürftigkeit anspielende) Verteidigung des Anerkennungsparadigmas die gezeigte Forderung eines adäquaten, d. h. aneignungsfähigen Arbeitsverständnisses. Und wo *rational* meint, ihren eigenen Bedingungen und ihrem Potenzial zu entsprechen, kommt wieder die Idee eines Wesens von Arbeit ins Spiel, das dann weiter vor der Negativfolie seiner Nichtverwirklichung ausgemalt werden kann; hier: der Nichtverwirklichung gelingender Anerkennung, die, so kann nun gesagt werden, durch eine irrationale Organisation von Arbeit verursacht ist, was schließlich die gezeigten Probleme zeitigt. Inzwischen kann Honneths Beschreibung dessen hier insofern korrigiert werden, als es theoretisch nur oberflächlich um die Organisation von Arbeit gehen darf. Freilich ist diese im hier gezeigten Sinne *irrational*, jedoch, so hatte ich gezeigt, aufgrund eines ihr unterliegenden irrationalen Narrativs von Arbeit.

Als Teil eines wieder aneignungsfähigen Narrativs kommt nun eine anerkennungsbezogene Rolle und Funktion von Arbeit infrage, die ihr im Beruf auf ein Anerkennungsbedürfnis als Institution und Problemlösungsmechanismus möglicherweise wesentlich zukommt. Tatsächlich, das hatte ich in der Beschreibung der Krise der Arbeitsgesellschaft gezeigt, zählte soziale Anerkennung zu den charakteristischen Leistungen der Lohnarbeitsgesellschaft und gilt nach wie vor als wesentlicher Faktor

einer funktionierenden Arbeitsgesellschaft. Hegel beschreibt Arbeit als besondere Form tätiger Interaktion, die sich erst durch reziproke Anerkennung vollständig erfüllt. Wiederholt bewirbt sich Anerkennung hier also als Teil der Substanz der normativen Dimension von Arbeit.

Zusammenfassend kann ich festhalten: Für die Offenlegung eines moralischen Werts von Arbeit (formal wie inhaltlich) von Arbeit hat die anerkennungstheoretische Auffassung von Arbeit verschiedene Vor- und Nachteile:

Ihr ausdrücklicher Vorteil ist, dass sie über das bloß ökonomische und ökonomistische Arbeitsverständnis, wie es der klassischen Nationalökonomie nachfolgend lange galt und im wirtschaftlichen Verständnis größtenteils noch immer gilt, hinausgeht: Indem sie den ökonomischen Wert von Arbeit als unhintergebar abbildet, gleichzeitig aber davon abrückt, Arbeit nur, wie etwa Rawls, primär als „Ort der Verteilung von Einkommen und Vermögen“<sup>337</sup> oder wie Habermas, als normfreien Raum zu beschreiben, öffnet sie eine Perspektive darauf, wie Arbeit in eine moderne, umfassende Gesellschaftstheorie zu integrieren ist, die eben nicht nur soziale Tatsachen, sondern auch kulturelle Transformationsprozesse mitdenkt.

In der Überwindung von Gesellschaftstheorien, die sich gegen die normative Deutung von Arbeit sträuben, gewinnt Axel Honneths anerkennungstheoretische Arbeitswerttheorie ihren zweiten Vorzug: in der Lage zu sein, auch die individuellen und – deutlicher noch – sozialen Dimensionen des Arbeitswerts zu berücksichtigen, was ein gerechtigkeitstheoretisches Arbeitsverständnis, dem es vorrangig um Fragen der Verteilungsgerechtigkeit oder der gleichberechtigten Teilhabe geht, weniger gut leisten kann.

Das Problem ist indes, dass der anerkennungstheoretischen Arbeitsauffassung das alles *zu wenig* gelingt und sie dann in der hier fragten Hinsicht weder als Problembeschreibung noch als Lösungsperspektive überzeugt. Insbesondere die stärker subjektbezogene normative Relevanz bleibt hier unterbestimmt, weil das gültige Narrativ von Arbeit aus der angetragenen immanenten Perspektive, insbesondere dessen ökonomistische Implikationen und dessen oberflächliche Wertbestimmung, nicht so weit hintergangen werden kann, dass dessen krisenverursachte und -verfestigende Anteile, d. h. dessen Widersprüche als solche zu identifizieren wären. Dabei hatte die Rekonstruktion der Genese des aktuellen, krisenverursachenden Narrativs von Arbeit gezeigt, dass gerade auch die Abkehr vom Subjekt Narrative von Arbeit als nicht anerkennungsfähig diskreditiert.

---

<sup>337</sup> Vgl. Schmidt am Busch 2011, S. 1.

Immerhin jedoch lässt sich aus Honneths Begründung eines Anerkennungsbedürfnisses eine Perspektive auf eine rationale Organisationsform der Arbeitsgesellschaft und dann auch auf Arbeit ableiten, die Anerkennung als Teil der normativen Dimension von Arbeit ins Bild rückt.

Seinen Anspruch, aus der Mitte der Krise der Arbeitsgesellschaft eine überzeugende Kritikperspektive in der Krise der Arbeitsgesellschaft hervorzubringen, erfüllt Honneths anerkennungstheoretische Arbeitswerttheorie jedoch nicht. Diese Unzulänglichkeit ergibt sich wie gezeigt im Wesentlichen aus drei Gründen:

*Erstens* ist die von Axel Honneth vertretene anerkennungstheoretische Arbeitsauffassung offensichtlich – wenn auch reservierter und weniger deutlich als die gezeigten gerechtigkeits-theoretischen Deutungen – affirmativ gegenüber der kapitalistischen Arbeitsgesellschaft; fragt weder nach Alternativen zu ihr, noch legt sie – was aus meiner Sicht weit gravierender ist – deren widersprüchliches und dann missverständliches Narrativ von Arbeit offen.

*Zweitens* perspektiviert sie, obwohl sie sich als immanenten Zugriff versteht, den Zustand bzw. die Transformation der Arbeitsgesellschaft nicht richtig und kann die Herausforderungen der Krise dann nicht korrekt beschreiben.

*Drittens* ist dies am gravierendsten dort, wo Honneth die Gültigkeit des Anerkennungsparadigmas an den Fortbestand des Leistungsprinzips knüpft, das tatsächlich im Gang der Krise mit verfällt.

*Viertens* ist der Beschreibung der Kritischen Theorie nach die Krise der Arbeitsgesellschaft eine Funktionskrise, die als solche gerade nicht auf Transformation hinausläuft, sondern die allein durch die Wiederherstellung eines autopoietischen Status Quo zu lösen ist. Mit diesem Zug ist sie meiner Auffassung nach ungeeignet dafür, ein produktives, d. h. für die gegenwärtigen Probleme der Arbeit befragbares Arbeitsverständnis hervorzubringen: Ein solches, das die Rolle und den Bestand von sowie das Verhältnis zu Arbeit zwar in der Krise beschreibt, jedoch in der Lage ist, diesen krisenhaften Zustand als Ausdruck der Nichtpräsenz oder Nichtverwirklichung eines Wesens von Arbeit zu begreifen und dann zu hinterfragen; mit dem Ziel, eine Perspektive auf das Arbeitsverständnis einer (wieder) produktiven Transformation zu erhalten.

Im Detail verweisen diese Schwächen auf die Notwendigkeit, neben den gezeigten Deutungen auch die moralphilosophische Perspektiven auf Arbeit hinzuzunehmen; wo die noch offenen Fragen im

Wesentlichen auf moralphilosophische Beschreibungen anspielen, ist dies so geboten wie vielversprechend. So nehmen gerechtigkeits- und anerkennungstheoretische Auseinandersetzungen individuelles Leiden an Arbeit nicht nur zu wenig in den Blick, sie erfassen auch nicht die Probleme von Arbeit, die weder auf versagte Anerkennung, noch auf soziale Ungerechtigkeit zurückzuführen sind. Darüber hinaus werden dem Markt zwar normative Implikationen unterstellt, jedoch nicht so weitreichende, dass es hier wirklich um *Moral* im Sinne gelingender Lebensführung geht: Man leistet hier gerade keine „moralphilosophisch gehaltvolle Analyse des und Kritik am zeitgenössischen Kapitalismus“<sup>338</sup>, sondern führt vor, wie dieser zu modifizieren, aber generell doch gesellschaftstheoretisch zu rechtfertigen ist, auch, weil der moralische Wert von Arbeit dieser Auffassung nach eng mit dem ökonomischen verbunden ist.

### 8.2.2 Arbeit moralphilosophisch gedacht

Im Vergleich zur sozialphilosophischen ist die moralphilosophische Perspektive auf Arbeit in der Debatte deutlich unterrepräsentiert; wohl insbesondere deshalb, weil diese angesichts der in erster Linie sozialen Problemlagen vor allem ausgehend von sozialtheoretischen Diagnosen und Prämissen geführt wird. Dabei, so war hier schon mehrfach deutlich geworden, fordern nicht nur die Veränderungen von Arbeit in der Krise der Arbeitsgesellschaft und damit auch die Veränderungen im Verhältnis zur Arbeit unbedingt auch eine moralphilosophische Auseinandersetzung: Gemeint sind etwa die Wandlungen nach der gezeigten Subjektivierung von Arbeit, die Tätige aus sozialer Kooperation im klassischen Sinne herauslösen und Arbeit eben nicht mehr ohne weiteres als Institution sozialer Integration agieren lassen, ihr zum Teil sogar vereinzelnde Effekte verleihen. Wo Arbeit subjektiviert und dann in normativer Hinsicht *entbettet* (Karl Polanyi) und diffus geworden ist, muss freilich auch nach der *subjektmäßigen* Bedeutung dieser Veränderungen, und dann nach der normativen Relevanz von Arbeit in dieser Hinsicht gefragt werden. Erst dann ist ein Arbeitsverständnis möglich, das auch die Transformationsprozesse vollständig – d. h. auch in ihren Wirkungen auf das Subjekt und dessen Bedingungen gelingender Lebensführung – mitdenkt und dann den krisenhaften Zustand zu hintergehen in der Lage ist.

Potenziell kann die gezeigte, den Subjektivierungsprozess mit bewirkende kulturelle Veränderung im Verhältnis zur Arbeit, sie als Ort individueller Selbstverwirklichung gerade ohne zwingende soziale Bindung aufzufassen, mit den Mitteln der Moralphilosophie weit besser erfasst werden, weil es hier

---

<sup>338</sup> Ebd., S. 23.

um die Wandlung des subjektiven Weltverständnisses und -verhältnisses geht. Dafür muss sich die Moralphilosophie über die krisenverursachten, individuellen Leiden an Arbeit hinaus auf die subjektbezogene Bedeutung von Arbeit fokussieren, darauf also, was Arbeit für das Subjekt leistet und wie sie dessen Lebensführung trägt oder beeinflusst. Aus den sozialphilosophischen Beiträgen konnte hierfür schon einiges erschlossen werden, jedoch waren Leerstellen geblieben, die mit der Hinzunahme einer moralphilosophischen Perspektive nun ausgeglichen werden sollen.

Ähnlich argumentiert auch Sabine Gürtler in ihrem 2001 erschienenen Aufsatz über DIE ETHISCHE DIMENSION DER ARBEIT<sup>339</sup>: Angesichts des Bedeutungswandels von Arbeit hin zu einem „subjektzentrierten Arbeitsbewusstsein[...]“<sup>340</sup> spricht sie sich für eine Neubestimmung der *ethischen Dimension* von Arbeit aus. Unter der Bedingung, Arbeit als *historische Kategorie* anzuerkennen, ein Verständnis von ihr also (was auch ich als notwendig gezeigt hatte) ausgehend von ihrem jeweiligen Entwicklungszustand zu formulieren, sollen die offensichtlich problematischen Momente dieses Bedeutungswandels durch eine Zusammenführung der sozialphilosophischen mit der moralphilosophischen Perspektive kritisch betrachtet werden; indem also gezeigt wird, dass sich der Wert von Arbeit praktisch in der Beförderung „ökonomischer Gegenseitigkeit“ und der Gewährleistung der „Entfaltung persönlicher Autonomie und die Verwirklichung individueller Potenziale in der Arbeit“<sup>341</sup> verwirkliche.<sup>342</sup>

Darüber hinaus hatte sich Arbeit im Laufe dieser Untersuchung immer wieder als doppeldeutig, d. h. im sozial- wie im moralphilosophischen Sinn gehaltvoll gezeigt. Mithin lässt sich ein vollständiges und allein als solches aneignungsfähiges Verständnis von Arbeit nur unter Einbeziehung der von beiden Seiten kommenden Implikationen formulieren. Hierfür argumentieren auch die Beiträge, deren Positionen ich im Folgenden diskutieren möchte: Jedoch nicht etwa für eine ausschließlich oder vordergründig moralphilosophische Deutung von Arbeit, sondern, angesichts der Tatsache, dass bei der Betrachtung von Arbeit immer die soziale Rolle im Vordergrund steht bzw. Arbeit augenscheinlich zuerst eine *soziale Tatsache* ist und als solche angeeignet und *erzählt* wird, für die Zusammenführung beider Perspektiven: Durch die moralphilosophische Erweiterung als Vertiefung sozialtheoretischer, d. h. auch sozialphilosophischer Beschreibungen von Arbeit soll sie als normativ gehaltvoll gezeigt werden, und zwar ausdrücklich auch abgesehen und unabhängig von ihrem ökonomischen Wert. So ist die moralphilosophische Perspektive in der Lage, die sozialphilosophischen Deutungen in ein

---

<sup>339</sup> Vgl. Gürtler 2001.

<sup>340</sup> Ebd., S. 734.

<sup>341</sup> Ebd., S. 727.

<sup>342</sup> Tatsächlich entwickelt Gürtler hier nur diese vielversprechende Perspektive, nicht aber ein Programm, wie Arbeit dann rekonstruiert oder gezeigt werden könnte. Deshalb bieten sich hier keine konkreteren Anschlussmöglichkeiten.

anderes Licht zu rücken und deren gezeigte Leerstellen aufzufüllen: Der Fokus liegt dann nicht mehr auf den sozialen Implikationen und der sozialen Rolle von Arbeit, sondern auf der normativen Relevanz dessen und schließlich von Arbeit an sich, ihrem *vollständigen* moralischen Wert. Darüber hinaus wird in der moralphilosophischen Deutung auch individuelles Leiden an Arbeit als solches theoretisier- und dann befragbar evident. Die Rekonstruktion der normativen Dimension, mithin des moralischen Werts von Arbeit aus der Krise der Arbeitsgesellschaft gewinnt ein weiteres Stück Negativfolie hinzu, vor der sich dieser Wert dann aufzeichnen lässt.

Im Fokus der moralphilosophischen Beiträge steht gerade nicht die gesellschaftliche Rolle von Arbeit, sondern ihre moralische; die Bedeutung von Arbeit für die gelingende Lebensführung des Subjekts, die hier freilich auch als gesellschaftlich vermittelt aufgefasst, aber stärker subjektzentriert aktualisiert wird. Noch vor einer gesellschaftsbildenden schreibt man Arbeit eine identitätsbildende Rolle zu: Demnach ist Arbeit in erster Linie relevant für Subjektbildung und in dieser Hinsicht normativ gehaltvoll; sie sei eine *wertvolle Praxis* zur Entfaltung von persönlichen Potenzialen und dann auch zur Erlangung von Autonomie. Dem institutionellen Arbeitsbegriff der Sozialphilosophie stellt die Moralphilosophie also einen eher handlungstheoretischen gegenüber und betont damit den Tätigkeitscharakter von Arbeit, die dann vordergründig als *Praxis* diskutiert wird. Auch Begriffe *guter Arbeit*, die beschreiben, wie Arbeit im Dienste gelingender Lebensführung organisiert bzw. verfasst sein sollte, kreieren – bewusst oder unbewusst – ein moralphilosophisches Arbeitsverständnis, das ganz gezielt nach Kriterien von Arbeitsgestaltung fragt und auch die Frage nach menschenwürdiger Arbeit mit einschließt. Bei der Betrachtung der Krise der Arbeitsgesellschaft fokussiert die moralphilosophische Perspektive dem entsprechend auf die etwa durch prekäre Arbeits- und Lebensbedingungen oder soziale Pathologien verursachten, individuellen Leiden. So erweitert, sind dem potenziell produktiven Panorama auf die Krise der Arbeitsgesellschaft weitere Erkenntnisse über Arbeit anzusehen.

*Ingrid Kurz-Scherf: ÜBER DIE SCHWIERIGKEIT MIT DER INTERNEN MORAL DER ARBEIT (1993)*

Einen Vorschlag zur Öffnung der sozialphilosophischen Perspektive auf Arbeit legt im direkten Anschluss an Friedrich Kambartel Ingrid Kurz-Scherf vor. Wo Kurz-Scherf in ihrem Aufsatz ÜBER DIE SCHWIERIGKEIT MIT DER INTERNEN MORAL DER ARBEIT (1993)<sup>343</sup> diskutiert, kritisiert sie in erster Linie Kambartels Festlegung einer *intern moralischen Form* von Erwerbsarbeit: Diese greift ihrer Auffassung nach zu kurz, weil sie die

---

<sup>343</sup> Vgl. Kurz-Scherf 1993.



„interne Moral‘ der Arbeit [...] auf den formalen Aspekt der Teilhabe am gesellschaftlichen Leistungsaustausch [reduziert; WKD], ganz unabhängig davon, worin die daran teilnehmenden Leistungen bestehen, welchen Zweck sie verfolgen, wie sie nach ‚Kriterien der Vernunft‘ zu beurteilen sind“<sup>344</sup>.

Kambartels These einer intern moralischen Form von Arbeit beanstandet Kurz-Scherf als „weitgehend neutrale Leerformel“<sup>345</sup>, die einerseits „jede Tätigkeit, durch die jemand an Geld [...] kommt“<sup>346</sup> (etwa das Beantragen von Sozialleistungen oder kriminelle Handlungen) als Arbeit qualifiziert und nach der andererseits gesellschaftlicher Leistungsaustausch allein über Arbeit vermittelt sei. Diese Perspektive, die Arbeit, so die Kritik, von vornherein als zentralen Lebensinhalt begreife, könne die viel entscheidendere, dem notwendig vorausgehende Frage nach der Bedeutung der Arbeit nicht in den Blick bekommen, ihren „Sitz [...] als einer anthropologischen und/oder gesellschaftlichen Kategorie im Prozess der Zivilisation“<sup>347</sup>.

Kurz-Scherfs Forschungsprogramm befasst sich also weniger mit der Beantwortung der Frage, *was Arbeit sei*, als vielmehr mit der notwendig vorausgehenden Erörterung, *wie Arbeit zu beschreiben sei*. Indes bearbeitet sie eine der gravierenden Leerstellen, die die sozialphilosophischen Auseinandersetzungen zurückgelassen haben; in Teilen deckt sich ihr Untersuchungsziel dann mit meinem: Ein normativ gehaltvolles und mehr vom Subjekt her gedachtes Arbeitsverständnis zu formulieren, das sodann die sozialphilosophische Zuschreibung des sozialkonstitutiven Primats von Arbeit infrage stellt bzw. ablöst.

Tatsächlich leistet Kurz-Scherf hier nicht mehr und nicht weniger, als ein bestimmtes Vorgehen zu begründen, wie ein normativ gehaltvolles Arbeitsverständnis unter den Bedingungen der Krise gefasst werden könnte. Wo dieses Vorgehen meinem eigenen ähnelt, kann ich im Anschluss an Kurz-Scherf eventuelle Begründungs- und Inhaltslücken füllen.

Auch Kurz-Scherf spricht sich dafür aus, Arbeit eingedenk ihrer Transformativität zu verhandeln; konkret schlägt sie, weil es ihr um die Stärkung der Stellung des Individuums im Arbeitsverständnis geht, vor, den „unter dem Stichwort ‚Individualisierung‘ diskutierten Bedeutungswandel der Arbeit“<sup>348</sup> einzubeziehen. Wie gezeigt hat dieser die Ausrichtung von Arbeit selbst in Richtung auf das Subjekt verschoben und schließlich deren Subjektivierung und die der Arbeitsgesellschaft bewirkt; auch Kurz-

---

<sup>344</sup> Ebd., S. 272.

<sup>345</sup> Ebd.

<sup>346</sup> Ebd., S. 271.

<sup>347</sup> Ebd., S. 272.

<sup>348</sup> Ebd., S. 273.

Scherf geht aus von einer „Krise der sozialen Integration durch Arbeit“<sup>349</sup>. Wo sie nun also aus der moralphilosophischen Perspektive diesen Bedeutungswandel unvoreingenommen hinterfragt und mit einem Bild von Arbeit als anthropologischer und gesellschaftlicher Kategorie abgleicht, wird möglicherweise ein besseres Verständnis der laufenden Subjektivierungsprozesse von Arbeit möglich, die eben nicht nur Rückschlüsse auf deren individuelle und soziale Kosten, sondern auch auf die diesbezüglichen, d. h. subjektzentrierten *Seins-* oder *Funktionsbedingungen* von Arbeit selbst ermöglicht.

So beginnt Kurz-Scherf ihre Untersuchung damit, Arbeit als anthropologische und gesellschaftliche Kategorie zu zeigen. Die Stärken der (in ihrer Referenz durch Kambartel ausgearbeiteten) sozialphilosophischen Perspektive würdigend schlägt sie vor, die begriffliche Trennung von *Arbeit* und *Praxis* – und damit auch die zwischen institutionellem und handlungstheoretischem Arbeitsbegriff – aufzuheben und stattdessen Arbeit als „Teil der allgemeinen Lebenspraxis der Menschen“ zu verstehen.<sup>350</sup> Sie verteidigt dies etwa im Verweis auf Herbert Marcuse, der in einer ähnlich grenzüberschreitenden Begriffsbestimmung Arbeit als *spezifische Praxis* ausweist, die auf besondere Weise Freiheit und Notwendigkeit zusammenbringt und deren Darstellung dann desgleichen *verbindend* sein muss. Mit Norbert Elias zeigt Kurz-Scherf außerdem, dass dieses *Zusammenbringen* ein *Akt der Zivilisation* sei und wir Arbeit deshalb – den gezeigten Bedeutungswandel aufnehmend, nach dem Arbeit eben nicht nur Gesellschaft *und* Individuum abbilden, sondern auch Leistung vermitteln soll – heute gar nicht anders denken könnten als in der menschlichen (Lebens-)Praxis verankert<sup>351</sup> und dann, so füge ich hinzu: wie dieses Leben *transformativ*.

Insbesondere auf Marcuse beruft Kurz-Scherf sich hier keineswegs unkritisch. Im Versuch, die Schwächen von dessen Arbeitsverständnis<sup>352</sup> in Stärken umzumünzen, schlägt sie eine gewissermaßen Kambartelsch gefärbte Deutung von Marcuses Thesen vor, um dann zu einer in verschiedener Hinsicht vorteilhaften und – diesen Zug möchte ich hier nachverfolgen – in verschiedener Hinsicht normativ gehaltvollen, subjektzentrierten Beschreibung von Arbeit zu gelangen.<sup>353</sup>

---

<sup>349</sup> Ebd., S. 267.

<sup>350</sup> Vgl. ebd.

<sup>351</sup> Vgl. ebd., S. 274 f.

<sup>352</sup> Kurz-Scherf führt hier an, dass Marcuses Arbeitsbegriff „[...] zum einen nur unscharf abgegrenzt ist gegen andere Komponenten menschlicher Praxis, daß er zum zweiten an der traditionellen Überhöhung der Arbeit zur ‚Selbstverwirklichung‘ des Menschen schlechthin krank, und daß in ihm die individuellen und gesellschaftlichen, die allgemeinen und die besonderen Dimensionen der Arbeit ineinander verschwimmen“. Ebd., S. 274.

<sup>353</sup> Vgl. ebd., S. 274 f.

Sie argumentiert dafür, dass „Arbeit als Teil der formalen Praxis auch im normativen Sinn ein allgemeiner Lebensinhalt ist bzw. sein sollte“<sup>354</sup> und leitet daraus ein Recht auf Arbeit, aber auch eine Begrenzung ihres Zugriffs auf die Lebenswelt ab. Darüber hinaus zeigt Kurz-Scherf Arbeit so als „Element der Individuierung“<sup>355</sup>, das aber in beiderlei Hinsicht begrenzt sei: Weder, so Kurz-Scherf, erschöpfe sich das menschliche Leben in Arbeit, noch ergebe sich „die Besonderheit des einzelnen Lebens [...] allein und [...] vorrangig aus der Arbeit“<sup>356</sup>.<sup>357</sup> Kambartels Grundidee der Charakterisierung von Arbeit durch die Teilnahme am gesellschaftlichen Leistungsaustausch folgt Kurz-Scherf immerhin insoweit, als dass sie das Besondere von Arbeit in dem ihr eigenen „Moment der Reziprozität“<sup>358</sup> verortet.

Es ist das Verdienst von Kurz-Scherfs Ansatz, der philosophischen Auseinandersetzung mit Arbeit diesen neuen Weg aufzuzeigen, ohne seinen Gang vorzugeben; zu verweisen auf die Notwendigkeit einer gemeinsamen sozial- und moralphilosophischen Beschreibung von Arbeit, die zugleich deren offenen transformativen Charakter betont und Arbeit dann immer ausgehend vom Verhältnis des tätigen Subjekts zu ihr beschreibt. Wo dies so verstanden werden kann, dass subjektiven *Bewertungen* von Arbeit hier ein verständnis- und begriffsbildender Status zuerkannt wird, rückt auch wieder die subjektgebundene, transformative Gestalt der normativen Dimension von Arbeit (mithin von Arbeit selbst) in den Fokus, der aber – das wird hier deutlich – unter gesellschaftlichen Bedingungen Grenzen gesetzt sind.

Kurz-Scherf vertritt hier also ebenfalls die Auffassung, dass das, was Arbeit ist, angesichts sich ändernder gesellschaftlicher Bedingungen und Anforderungen fortlaufend verhandelt wird, und zwar unter einer, wie nun deutlich wird, nicht zu unterschätzenden Definitionsmacht der Subjekte: Diese legen der Verständnisbildung zugrunde, was Arbeit für sie *bedeutet*; das sind unverkennbar die normativen Implikationen der von ihnen in bestimmter Weise verstandenen Praxis. Was Arbeit ist,

---

<sup>354</sup> Ebd., S. 274.

<sup>355</sup> Ebd.

<sup>356</sup> Ebd.

<sup>357</sup> Kurz-Scherf entwickelt hier eine interessante Perspektive einer möglichen Kritik an Entgrenzung von Arbeit. Maßgebend hierfür ist ihre Forderung, dass (1.) Arbeit nicht zu viel Raum einnimmt, neben sich also noch andere Elemente der Individuierung gelten lässt und dass (2.) „Leistung, Inanspruchnahme und Anerkennung“ (Kurz-Scherf 1993, S. 274) in Einklang miteinander sind, sodass Arbeit ihre charakteristische Reziprozitätsstruktur beibehält. Diese Auffassung von Arbeit als Teil der allgemeinen Lebenspraxis, der als solcher eine ganz bestimmte Rolle erfüllt und dafür in bestimmter Weise verfasst sein muss, ließe sich nun direkt als Auseinandersetzung mit konkreten, notwendigen Bedingungen der Arbeitsorganisation weiterführen. Die Ausgangsthese wäre, dass Arbeit als zwar bedeutsamer, aber eben doch nur Teil dieser Lebenspraxis in einen ganz bestimmten Raum verwiesen werden muss, weil sie eben nur bestimmte Modi von Sozialisierung und Individuierung zulässt und entgrenzt möglicherweise andere überlagert, ohne wiederum deren Rolle vollständig ein- und dann deren Funktionen übernehmen zu können. Kurz-Scherfs Auffassung ermöglicht also eine interessante Perspektive auf die beschriebenen Entgrenzungsprozesse von Arbeit, die mit den klassischen sozialphilosophischen Deutungen so nicht möglich ist.

<sup>358</sup> Ebd., S. 275.

lässt sich demnach nur aus der Praxis selbst ableiten, aber eingedenk der normativen Implikationen und der durch die Subjekte verliehenen Bewertungen. Oder wie Kurz-Scherf selbst formuliert: Weil der Arbeitsbegriff „in der Freiheit und Notwendigkeit des menschlichen Handelns, also in der Praxis“ verankert sei, müsse er „nicht mehr nur formal bestimmt werden, sondern [...] [kann; WKD] aus der in der Praxis notwendig enthaltenen Sinngebung des menschlichen Daseins abgeleitet werden“<sup>359</sup>.

Auch Kurz-Scherf sieht also, dass die normative Relevanz von Arbeit ihre charakterisierende Eigenschaft ist, jedoch geht sie offenbar anders als ich davon aus, dass diese in erster Linie durch Aneignung, also durch Bewertungen durch die Subjekte, eingebracht und geformt wird und dabei nicht auf einen verbindlichen normativen Gehalt rekurriert. Meine eigene Position stützend wird damit jedoch die Notwendigkeit deutlich, in der Auseinandersetzung mit Arbeit sowie in der arbeitsorganisatorisch relevanten Aneignung die subjektive Perspektive auf Arbeit zu stärken und die Bedeutung von Arbeit eben nicht ausschließlich vermittelt über ihre soziale Rolle zu beschreiben.

Dieses Vorgehen ist gerade angesichts meiner Diagnose einer krisenhaften, subjektivierten Arbeitsgesellschaft vielversprechend: Möglicherweise legt es offen, dass die Krise sich auch durch ein *falsches Bewusstsein* von Subjektivität oder Individualität verfestigt, weil die Rolle und Leistungsfähigkeit von Arbeit in dieser Hinsicht ausgehend von diesem falschen Verständnis falsch *begriffen* wird. Kurz-Scherf erkennt Arbeit zwar eine individuierende Funktion zu, warnt aber ausdrücklich davor, sie mit einem Selbstverwirklichungsanspruch zu überfrachten, der das Subjekt auf Sinnsuche an Arbeit herantreten lässt. Sie scheint Individuierung hier vielmehr so verstehen, dass es dabei auch um das Verhältnis der tätigen Person zu ihrer Arbeit geht; das Ideal von Autonomie ist dann eher Autonomie *in* der Arbeit und *gegenüber* der Arbeit. Hier kommen die Tätigen in einem weniger ideologisch aufgeladenen Sinn zu sich selbst, indem sie in der Arbeit *bei sich* sind und sich durch die Tätigkeit und die damit verbundenen kooperativen Beziehungen weiterentwickeln; die Arbeit ist die feste, sichere Basis dafür, die eben auch entwicklungsrelevante Erfahrungen ermöglicht.

Meiner Auffassung nach rückt das Hinzuziehen dieser moralphilosophischen Perspektive Hegels Beschreibung der Selbstbestimmung des Subjekts durch Arbeit noch einmal in ein anderes Licht; die Konnotation der möglichen Beschreibung ändert sich deutlich. Insbesondere, weil hier die in erster Linie durch die Ökonomisierung verursachte Abkehr von Subjekt zurückgenommen wird: Unterstrichen wird hier, dass es bei Arbeit eben auch um das Subjekt geht, und dieses muss seine Position im Aneignungsprozess, der Arbeit meiner These nach ja auch ist, nicht in einer bestimmten

---

<sup>359</sup> Ebd.

Form *erkämpfen*, d. h. auch sich selbst, sein *Selbst-Sein* gegen seine Objekte behaupten. Selbstverwirklichung erscheint nun nicht mehr als abgrenzender *Gewaltakt*, in dem das Subjekt dieses *Selbst-Sein* unbedingt aus sich heraus und zur Geltung bringen muss, sondern vielmehr als ein folgerichtiger Akt der Verwirklichung und der Integration im Modus einer Entwicklung, die Arbeit, sofern sie aneignungsfähig verfasst ist, notwendig birgt, dann also auch anstößt, trägt und vollzieht.

Voraussetzung, dass Arbeit diesen anspruchsvollen Vorgang leisten kann, ist nach Kurz-Scherf die Anerkennung ihrer Begrenztheit; dass sie also einerseits notwendig, andererseits, obwohl zentrale Praxis der allgemeinen Lebensführung, begrenzt ist, mithin begrenzt sein muss in ihrem Zugriff auf die Lebenswelt, weil sie als abhängige Tätigkeit eben doch eingreift in die Autonomie des Subjekts. Gerade in der kapitalistischen Arbeitsgesellschaft ist Arbeit notwendig offen für den Zugriff des Marktes – und entsprechend muss ihr Zugriff auf das Subjekt hier begrenzt sein, damit dessen Selbstverwirklichung, die Arbeit bergen soll, auch tatsächlich die Verwirklichung des subjektiven Selbst ist. Kurz-Scherfs Rückbezug auf Elias und Marcuse lässt sich hier so deuten, dass Arbeit ihr Potenzial nur aus dieser dialektischen Verfassung heraus entfalten kann. Nur dann kann sie sich immer wieder selbst mäßigen und nur dann ist sie aufnahmefähig für die Anforderungen an sie und schließlich transformativ; und nur so – schließlich – wirksam für die Vermittlung von Notwendigkeit und Freiheit menschlicher Existenz und menschlichen Handelns.

#### *Auffassungen menschenwürdiger Arbeit*

Was Kurz-Scherfs vielversprechende, subjektzentrierte Beschreibung von Arbeit offen lässt – die Idee eines verbindlichen normativen Gehalts von Arbeit –, lässt sich möglicherweise durch eine argumentative Vertiefung in diese Richtung hineinholen: konkret im Rekurs auf Begriffe *menschenwürdiger Arbeit*. Formuliert im Grenzgebiet von Moralphilosophie und Politischer Philosophie und als wesentlicher Teil der politischen und gesellschaftlichen Diskussion um Arbeit, fokussieren Auffassungen, die Arbeit so verstehen und beschreiben wollen, dass sie als menschenwürdige Praxis wahrnehm- und gestaltbar ist, als *Sonderfälle* moralphilosophischer Arbeitsverständnisse zuallererst auf die Rolle von Arbeit für gelingende Lebensführung aus der Perspektive des Subjekts, dann aber auch auf die gesellschaftliche Bindung dessen. Eine zentrale Bedeutung von Arbeit für gelingende Lebensführung ist dabei vorausgesetzt, mithin die Frage nach menschenwürdiger Arbeitsgestaltung ausdrücklich impliziert. Tatsächlich kann die Forderung menschenwürdiger Arbeit überhaupt erst vorgebracht werden, wenn man Arbeit eine bestimmte Bedeutung für den Lebensvollzug zuerkennt und darüber hinaus glaubt, dass Arbeitsorganisation dann potenziell die menschliche Würde diskreditieren kann; wenn man ihr also eine normative Dimension

unterstellt, deren Verwirklichung vor der Tatsache menschlicher Würde zwingend, praktisch aber an Bedingungen geknüpft ist. So gefasst enthalten oder sind Begriffe menschenwürdiger Arbeit Beschreibungen von ihr, die zentrale Aspekte der normativen Dimension von Arbeit darstellen.

Die International Labour Organization (ILO) hat bereits 1999 die sogenannte DECENT WORK AGENDA verabschiedet. Sie erklärt, dass Menschen aufgrund der ihnen zukommenden Würde bestimmte – dann normative – Ansprüche an Arbeit und Arbeitsgestaltung haben. Formuliert wird insbesondere die Forderung eines Rechts auf sowie die Gestalt menschenwürdiger Arbeit:

„Menschenwürdige Arbeit bedeutet produktive Arbeit, bei der die Rechte geschützt sind und die ein angemessenes Einkommen bei angemessenem Sozialschutz bietet. Sie bedeutet auch ausreichende Arbeit, und zwar in dem Sinn, daß alle uneingeschränkten Zugang zu Erwerbsmöglichkeiten haben sollten“<sup>360</sup>.

Vor der Auffassung, dass alle, die Arbeit haben, auch Rechte bei der Arbeit haben und der grundlegenden Forderung nach Geschlechtergerechtigkeit, wird hier ausdrücklich auch informelle Arbeit einbezogen; gefordert wird die Einhaltung von Rechten überall dort, wo Arbeit geleistet wird.<sup>361</sup> Daneben geht es um die Förderung von Arbeitsmöglichkeiten, den Schutz gegen Gefährdungen und Unsicherheiten bei der Arbeit, Förderung des Sozialdialogs und ein Verbot von Kinderarbeit. Eine menschenwürdige Arbeitsorganisation soll gewährleistet werden durch die Schaffung von Arbeitsplätzen in, wie es heißt, „annehmbarer Qualität“<sup>362</sup> und durch die Entwicklung sozialer und wirtschaftlicher Systeme, die eine dem entsprechende Beschäftigung auch langfristig sichern sollen, insbesondere unter den Bedingungen der sich rasch verändernden wirtschaftlichen (und dann auch arbeitsorganisatorischen) Gegebenheiten.<sup>363</sup>

Wo dieser Katalog als solcher keine explizite Begründung seiner Fassung enthält, lässt sich aus ihm in Hinblick auf eine normative Dimension von Arbeit jedoch einiges herauslesen. Dahinter scheint die These zu stehen, dass Arbeit würdevoll gestaltet sein sollte, (1.) weil sie im Leben der meisten Menschen sehr viel Raum einnimmt und hier zur Existenzsicherung notwendige Praxis ist; (2.) aber auch, weil sie hier offenbar bestimmte, darüber hinausgehende Funktionen erfüllt: Sie ist eng verbunden mit gelingender, *menschenwürdiger* Lebensführung. Formuliert wird hier ausdrücklich, dass dies im Hinblick auf Bildung und Entwicklung sowie der sozialen und monetären Absicherung

---

<sup>360</sup> Internationales Arbeitsamt 1999, S. 15.

<sup>361</sup> Dementsprechend formuliert die ILO in der Agenda auch ihr vorrangiges Ziel: Es „[...] besteht heute darin, Möglichkeiten zu fördern, die Frauen und Männern eine menschenwürdige und produktive Arbeit in Freiheit, Sicherheit und Würde und unter gleichen Bedingungen bieten. Dies ist heute der Hauptzweck der Organisation. Menschenwürdige Arbeit steht im Brennpunkt ihrer vier strategischen Ziele: Förderung der Rechte bei der Arbeit, Beschäftigung, Sozialschutz und Sozialdialog. Er muß in naher Zukunft ihre Politik lenken und ihre internationale Rolle bestimmen“. Ebd., S. 4.

<sup>362</sup> Ebd.

<sup>363</sup> Vgl. ebd.

dieser Lebensführung verstanden wird. Arbeit wird hier darüber hinaus so beschrieben, dass sie mit sich wandelnden Bedingungen und Anforderungen umzugehen hat.

Im Ganzen steht hier ein bestimmtes Verständnis von Menschenwürde in dem Status, extrinsischer Bezugspunkt eines dann ebenso bestimmten Verständnisses von Arbeit und ihrer Gestaltung zu sein. Wo Arbeit relevant für menschliche Würde sein soll, müssen ihr eine oder mehrere Eigenschaften oder Charakteristika zukommen, die sie in diesen Stand versetzen; und zwar – darauf verweist die *Forderung* menschenwürdiger Arbeit als solche – nicht nur in einer bestimmten Verwirklichungsform, sondern an sich; als *charakteristisches Potenzial* von Arbeit.

Insofern legen Begriffe menschenwürdiger Arbeit offenbar ein ähnliches formales Arbeitsverständnis zugrunde, wie ich es hier als zwingend angesichts der Krise der Arbeitsgesellschaft sowie angesichts der Fragen an Arbeit gezeigt hatte. Darüber hinaus verweist die Diskussion um die Anforderungen menschenwürdiger Arbeit wieder auf die zentrale Fragestellung, der die Debatte um Arbeit sich zu stellen hat, und vertieft diese in ihre Richtung: Es geht um ein Verständnis von Arbeit, das diese auch mit den Bedingungen eines menschenwürdigen Lebens in Verbindung bringt, konkret so, dass Arbeit zentrale Praxis der Gestaltung, mithin des Vollzugs eines menschenwürdigen Lebens ist und dann hierfür entsprechend gestaltet sein muss. Gefragt ist also eine Perspektive auf Arbeit, die gleichermaßen umsichtig vom Individuum wie von der Gesellschaft her kommt und auf den normativen Gehalt von Arbeit fokussiert, aus dem sich ihre so gezeigte Rolle ergibt. Damit bekräftigt die Idee bzw. die Forderung menschenwürdiger Arbeit das Vorgehen meiner Untersuchung; umgekehrt kann meine Untersuchung im Rekurs auf Verständnisse menschenwürdiger Arbeit weitere Implikationen des moralischen Werts von Arbeit sichtbar machen und dann der Forderung menschenwürdiger Arbeit ein eben nicht im Fokus auf Würde, sondern im Fokus auf Arbeit, aber eingedenk der Forderung nach einem menschenwürdigen Leben gefasstes theoretisches Fundament geben.

Dieser Zug ist auch ganz generell der theoretische und schließlich praktische Vorzug des hier gesuchten Arbeitsverständnisses gegenüber den Beschreibungen menschenwürdiger Arbeit, die ich im Folgenden diskutieren will: Dass es Arbeit eben nicht nur ausgehend von deren normativen Implikationen aus einer bestimmten Richtung oder Quelle beschreibt, sondern in der Lage ist, diese im Ganzen aneignungsfähig abzubilden, was unbedingt auch die Bedingungen ihrer Aneignungsfähigkeit impliziert.

So, wie die Diskussion um menschenwürdige Arbeit geführt wird, ist sie zweifellos relevant für das Arbeitsverständnis entwickelter westlicher Arbeitsgesellschaften. So hatte etwa Peter Bleses gezeigt, dass sich auch in Deutschland seit Anfang der 1990er Jahre immer mehr Erwerbsbereiche entwickeln, die nicht den Basisanforderungen menschenwürdiger Arbeit nach Fassung der ILO entsprechen<sup>364</sup>; das betreffe insbesondere die Situation der Alleinselbstständigen<sup>365</sup>, aber auch Niedriglohnbeschäftigte und geringfügig Beschäftigte befänden sich, was Existenzsicherung und soziale Absicherung angeht, oft in prekären Situationen.<sup>366</sup> Generell, so schließt Bleses, sei „auch bei anderen flexiblen Erwerbsformen [...] mit einem mehr oder weniger großen Potenzial menschenunwürdiger Bedingungen zu rechnen“<sup>367</sup>. Ein Verständnis menschenwürdiger Arbeit muss angesichts der Forderung eines normativen gehaltvollen Arbeitsverständnisses, vor dem die Erscheinungen der Krise der subjektivierten Arbeitsgesellschaft problematisiert werden können, unbedingt einbezogen werden.

In der Debatte um Arbeit sind Beiträge, die Arbeit und deren aktuelle Organisation und Bedingungen vor der Frage nach der Verwirklichung oder Hintergehung menschlicher Würde verhandeln, aus philosophischer Sicht quantitativ, aber vor allem qualitativ nachrangig, insbesondere gegenüber den sozialphilosophischen Auseinandersetzungen; wohl in erster Linie deshalb, weil der Diskurs um menschenwürdige Arbeit hier vor der Aufgabe stehen, zwei höchst unscharfe philosophische Termini vor dem Hintergrund ebenso unscharfer Beschreibungen der gesellschaftlichen Bedingungen zusammenzubringen: Wo nicht hinreichend klar ist, was unter *Menschenwürde* und unter *Arbeit* verstanden kann<sup>368</sup>, geraten Versuche eines solchen begrifflichen Zusammenschlusses dort, wo sie sich eben nicht auf zuverlässige Setzungen beider berufen können, notwendig ins Schleudern, und zwar nicht nur angesichts der Transformativität von Arbeit und ihrer praktischen Phänomene, die hierbei zu berücksichtigen sind.

So wird – wie in der bereits gezeigten, sozialwissenschaftlichen Auseinandersetzung Peter Bleses’ – die Forderung nach menschenwürdiger Arbeit in erster Linie ausgehend von Beschreibungen ihrer

---

<sup>364</sup> Vgl. Bleses 2010, S. 120.

<sup>365</sup> Bleses kritisiert hier insbesondere den fehlenden Schutz durch kollektivrechtliche Verträge, den erschwerten Zugang zu Sozialschutz und individualarbeitsrechtlichen Regelungen (wie etwa einem Mindesturlaubsanspruch oder Anspruch auf Einbeziehung in Arbeits- und Gesundheitsschutz), das fortwährende Ringen um eine existenzsichernde Beschäftigung (vgl. ebd., S. 129 f.). Das Phänomen der Alleinselbstständigkeit hatte ich vor der in der Debatte ebenfalls gängigen Beschreibung des Arbeitskraftunternehmers gezeigt. Zum Verständnis meine Ausführungen hierzu in Kapitel 1.

<sup>366</sup> Ebd., S. 133.

<sup>367</sup> Ebd., S. 134.

<sup>368</sup> Ralf Stoecker etwa schreibt dazu: „Der Rückgriff auf die Menschenwürde ist in der modernen angewandten Ethik verbreitet, sein Stellenwert ist aber [...] moraltheoretisch höchst umstritten. Es ist nicht nur unklar, ob die Menschenwürde tatsächlich ein eigenständig zu respektierendes Gut ist, sondern vor allem, was Menschenwürde überhaupt ist und welches Verhalten sie von uns fordert“ (Stoecker 2003, S. 133). Zur Strittigkeit des Begriffs der Menschenwürde vgl. auch Schaber 2001, S. 334 f.



Nichtverwirklichung verhandelt: von arbeitsgestalterischen Phänomenen, die, so die Deutung, die menschliche Würde bzw. den eigentlich unhintergehbaren Anspruch auf eine menschenwürdige Lebensgestaltung eben doch hintergehen. In dieser Weise diskutiert etwa Clemens Sedmak Arbeitslosigkeit und zeigt sie als *entwürdigend*.<sup>369</sup> Sämtlich lassen die Beiträge der Debatte den Schluss zu, dass es bei der Frage nach *menschenwürdiger Arbeit* letztlich um einen bestimmten normativen Gehalt von Arbeit geht: Eva Senghaas-Knobloch zeigt etwa, dass einige Phänomene aktueller Arbeitsorganisation bestimmte Funktionen von Arbeit hintergehen und insofern keine menschenwürdige Arbeit sind. Angesichts der Bedeutung von Arbeit seien die von der ILO formulierten Anforderungen menschenwürdiger Arbeit darüber hinaus nicht ausreichend.<sup>370</sup> Senghaas-Knoblochs Funktionsbeschreibung aufnehmend, zeigt Adelheid Biesecker Arbeit schließlich im Zusammenhang stehend mit Fragen gelingender Lebensführung: Sie diene der Gestaltung von Gesellschaft und der Sicherung des guten Lebens; bei der Frage nach *menschenwürdiger Arbeit* gehe es deshalb in erster Linie um die Befähigung der einzelnen Person dazu und um die gerechte Verteilung der Chancen zur Beteiligung.<sup>371</sup> Auf einen interessanten theoretischen Vorteil des Anspruchs menschenwürdiger Arbeit verweisend, hebt Biesecker außerdem hervor, dass sich vor diesem auch das Menschenbild des Neoliberalismus produktiv hinterfragen lasse.<sup>372</sup> Nichtsdestotrotz halten die eher auf arbeitsgestalterische Forderungen zielenden Beiträge Bieseckers, Senghaas-Knoblochs oder Bleses den theoretischen Anforderungen meiner Untersuchung nicht stand; sie bleiben entsprechend ihrer sozialtheoretischen im Vergleich dazu eher oberflächlich.

Nicht so Clemens Sedmak<sup>373</sup>, der Arbeit in der bereits erwähnten Beschreibung *entwürdigender Arbeitslosigkeit* eine charakteristische Bindungsleistung unterstellt; vor der Negativfolie von deren Nichtverwirklichung in Arbeitslosigkeit. Im Kern gelangt er zu einer ähnlichen Beschreibung wie etwa Honneth, Kambartel oder Krebs: Nach Sedmak mache die Arbeit charakterisierende Bindungsleistung bzw. eine bestimmte Verfassung und Organisation von ihr sie für ein würdevolles Leben in der Arbeitsgesellschaft und dann auch für eine funktionierende Organisation dieser notwendig, auch – und hier bringt er wie Kurz-Scherf die Perspektive des Subjekts ein – , weil sich dessen Identität in erster Linie aus und in sozialen Bindungen entwickle:

„Die Grundthese lautet, dass der Ausschluss von Menschen aus dem Arbeitsplatzkontext gegen ihren Willen zu struktureller Erniedrigung führt – und dass diese Erniedrigung, wenn sie in größerem Umfang erfolgt, mit erheblichen moralischen und ökonomischen Kosten verbunden ist“<sup>374</sup>.

---

<sup>369</sup> Vgl. Sedmak 2009.

<sup>370</sup> Vgl. Senghaas-Knobloch 1998 und 2010.

<sup>371</sup> Vgl. Biesecker 2006.

<sup>372</sup> Vgl. ebd., S. 167.

<sup>373</sup> Vgl. Sedmak 2009.

<sup>374</sup> Ebd., S. 133.

So aufgefasst wird Arbeitslosigkeit zur *Sozialpathologie*. Wo Sedmak darüber hinaus Bedingungen *menschenwürdiger* Arbeitslosigkeit formuliert, lässt sich folgern, was menschenwürdige Arbeit seiner Ansicht nach vermittelt: Persönliche Entwicklung, Möglichkeit zur Übernahme und Erfüllung sozialer Verantwortung, soziale Sicherheit, Chancengleichheit, persönliche Entwicklung und Lebensqualität.<sup>375</sup> Zwar lässt sich bei Sedmak nicht sehen, was Arbeit *an sich* ist, aber er zeigt eine Funktion von Arbeit ausgehend von der Beschreibung, dass sie in bestimmter Weise für die Lebensführung relevant ist. Das lässt sich aufnehmen in eine praktische Beschreibung der normativen Dimension von Arbeit.

Gleiches gilt für Oskar Negts Auseinandersetzung in *ARBEIT UND MENSCHLICHE WÜRDE* (2001): Auch Negt<sup>376</sup> versucht, die Bedeutung von Arbeit für ein menschenwürdiges Leben ausgehend von deren Nichtverwirklichung im Zustand der Erwerbsarbeitslosigkeit zu ermitteln. Wo er – und u. a. hier zeigt sich, dass er der Kritischen Theorie zuzurechnen ist – ausdrücklich von einem *Krisenzustand* der Arbeitsgesellschaft<sup>377</sup> spricht, versteht er dieses Untersuchungsziel als ein praktisches, eben nicht Element eines akademischen Diskurses.<sup>378</sup> Vor der Negativfolie der Arbeitslosigkeit<sup>379</sup> werde deutlich, dass menschliche Würde wesentlich durch Arbeit vermittelt sei<sup>380</sup>, etwa, indem sie Bildung und Entwicklung sowie Selbstachtung und soziale Anerkennung leiste.<sup>381</sup> Aus gesellschaftlicher Perspektive sichere Arbeit damit das Wohl des Gemeinwesens sowie den gesellschaftlichen Frieden, im Ganzen also die Grundlagen einer funktionierenden Arbeitsgesellschaft<sup>382</sup>:

„Deshalb ist die Alternative zum System bürgerlicher Erwerbsarbeit [...] nicht der illusionäre Idealismus der Aufhebung von Arbeit, sondern der Kampf um die Vervielfältigung und Erweiterung gesellschaftlich anerkannter Formen von Arbeit, die der Eigenproduktion, der Selbstverwirklichung und dem Gemeinwesen dienen. Befreite, nicht-entfremdete Arbeit ist das Ziel [...]“<sup>383</sup>.

Auch Negt formuliert Potenziale und Leistungen von Arbeit, die sich als Teil ihrer normativen Dimension verstehen lassen, jedoch beinhaltet weder seine Fassung des Arbeitswerts, noch seine

---

<sup>375</sup> Vgl. ebd., S. 174.

<sup>376</sup> Genau genommen müssen die Arbeiten Oskar Negts dem Theoriegebäude der Kritischen Theorie und damit der Sozialphilosophie zugeordnet werden. Mir geht es jedoch um sein Verständnis *menschenwürdiger* Arbeit; deshalb erachte ich es für sinnvoller, seine Position hier, im Kontext der anderen Begriffe davon zu zeigen.

<sup>377</sup> Vgl. Negt 2001, S. 11.

<sup>378</sup> Ebd.

<sup>379</sup> Das Wesen und die Folgen von Arbeitslosigkeit schildert Negt so pointiert wie drastisch: „Arbeitslosigkeit ist ein Gewaltakt. Sie ist ein Anschlag auf die körperliche und seelisch-geistige Integrität, auf die Unversehrtheit der davon betroffenen Menschen. Sie ist Raub und Enteignung der Fähigkeiten und Eigenschaften, die innerhalb der Familie, der Schule, der Lehre (vorausgesetzt, diese Ausbildungsstufe wird überhaupt noch erreicht) in einem mühsamen und aufwendigen Bildungsprozeß erworben wurden und die – von ihren gesellschaftlichen Betätigungsmöglichkeiten abgeschnitten – in Gefahr sind, zu verrotten und schwere Persönlichkeitsstörungen hervorzurufen“. Negt 2001, S. 10.

<sup>380</sup> Ebd., S. 24. Ausdrücklich geht es Negt um die „moralische und kulturelle Dimension von Arbeit, Arbeitslosigkeit und Gemeinwesen“. Ebd.

<sup>381</sup> Vgl. ebd., S. 10 ff.

<sup>382</sup> Vgl. ebd., S. 17.

<sup>383</sup> Ebd., S. 429.

Beschreibung des Zusammenhangs von Arbeit und menschlicher Würde eine ausreichende Begründung, die beides als grundlegende Charakteristika von Arbeit nachweist.

Im Detail diskutieren möchte ich daher zwei andere Texte, die dies meiner Auffassung nach besser leisten: Dietmar Mieths Buch *ARBEIT UND MENSCHENWÜRDE* (1995) sowie das Kapitel zu Arbeit aus Avishai Margalits *POLITIK DER WÜRDE* (1996).

*Dietmar Mieth: ARBEIT UND MENSCHENWÜRDE(1995)*

In einer frühen theologisch-philosophischen Auseinandersetzung<sup>384</sup> formuliert Dietmar Mieth<sup>385</sup> in *ARBEIT UND MENSCHENWÜRDE* die Forderung nach einem Recht auf Arbeit und einer bestimmten Arbeitsgestaltung im Fokus auf menschliche Würde als „Recht des Menschen zur Erfüllung seiner Grundbedürfnisse“<sup>386</sup>; deutlich ist hier ein christliches Bild vom Menschen als unvollkommenes, bedürftiges, aber wirkendes Wesen Grundlage dieser Auffassung. Dem entsprechend schließt Mieth die Notwendigkeit von Subsistenzsicherung in sein Arbeitsverständnis ein, aber auch Arbeit als ein *Wirken*, durch welches der Mensch sich selbst verwirkliche. Nur Arbeit, die dies realisierend organisiert sei, könne als *menschenwürdige Arbeit* qualifiziert werden.

Anders, als die traditionelle christliche Auffassung von Arbeit als dem Menschen auferlegte und mithin *würdige* Fortsetzung des göttlichen Schöpfungswerks beansprucht, sei das, was wir klassischerweise als *Arbeit* verstehen, gerade nicht dieses *Wirken*; vielmehr werde hier „durch die Ineinssetzung von Wirken und Arbeiten im Grunde durch eine *Interpretation* vom Wirken her die Würde der menschlichen Arbeit ‚hergestellt‘“<sup>387</sup>. Dennoch, so Mieth weiter, enthielten Arbeitstätigkeiten das Potenzial, *Wirken* und dann menschenwürdige Arbeit zu sein; dies realisiere sich unter der Voraussetzung einer bestimmten Arbeitsorganisation.

So lässt sich Mieths Auffassung als Aktualisierung des christlichen Arbeitsverständnisses lesen: Arbeit, die dem Menschen würdig ist, sei *Wirken*, was ausdrücklich auch Selbstverwirklichung impliziert; dem göttlichen Schöpfungswerk, das hier fortgesetzt werden soll, gehört nun ausdrücklich auch das Subjekt selber an; insofern ist menschenwürdige Arbeit für Mieth *Selbsttätigkeit*:

„Der Mensch befreit sich dann in seinem Wirken, wenn er dieses Wirken in bezug auf sich *selbst* vollzieht und nicht im Sinne einer Verobjektivierung seiner Tätigkeit im Produkt. [...] Das

---

<sup>384</sup> Mit Blick auf das Veröffentlichungsdatum müsste Mieth in meiner Systematik der Rekonstruktion der Debatte um Arbeit im ersten Block auftauchen. Wie im Fall von Oskar Negt möchte ich sein Buch im Interesse des Erkenntnisgewinns aber im inhaltlichen Zusammenhang mit anderen Beschreibungen menschenwürdiger Arbeit diskutieren.

<sup>385</sup> Vgl. Mieth 1985.

<sup>386</sup> Ebd., S. 29.

<sup>387</sup> Ebd.

eigentliche Merkmal des freien Wirkens des Menschen liegt darin, daß er durch dieses Wirken selbst *mehr* wird. Daß also nicht das Werk den entscheidenden Erfolg dieses Wirkens darstellt [...], sondern die Veränderung des Menschen selbst, der dieses Werk tut, die *Selbstverwirklichung*.<sup>388</sup>

Der Mensch könne sich also *im Wirken befreien*; Mieth spricht hier von „der Befreiung des Menschen zu seiner menschlichen Würde in Werk und Arbeit“<sup>389</sup>. Ausdrücklich geht es ihm in seinem Verständnis von *Wirken*<sup>390</sup> hier um ein tätiges Leben als solches; dieses erschöpfe sich gerade nicht in ökonomischer Arbeit<sup>391</sup>, weshalb der Arbeitsbegriff auch bislang informelle Hilfe- und Sorgetätigkeiten einschließen müsse.<sup>392</sup> Entsprechend formuliert er seinen Katalog der Voraussetzung der Befreiung *in* der Arbeit, der sich dann als formale Fassung eines Arbeitsverständnisses als Grundlage menschenwürdiger Arbeitsgestaltung lesen lässt:

Notwendig sei (1.) „die Annahme ihrer [von Arbeit; WKD] Notwendigkeitsstruktur bei gleichzeitigem Widerstand gegen ihre Unterdrückungs- und Entfremdungsstruktur“<sup>393</sup>; (2.) die Ermöglichung von „Partizipation und Solidarität“<sup>394</sup>; (3.) die „Wiederherstellung des neutralen Gleichgewichts der Arbeit“<sup>395</sup>, konkret im Verhältnis des Menschen zur Natur, das sich in Arbeit verwirklicht: der Mensch darf gerade nicht arbeitend die Natur beherrschen, sondern muss mit ihr in Interaktion treten; schließlich (4.) „die Veränderung von Arbeit durch den Zusatz von Elementen des menschlichen Wirkens“<sup>396</sup>, also eine Erweiterung des Arbeitsbegriffs auf die verschiedenen Formen eines tätigen Lebens.

Dieser letzte Punkt zeigt, dass es Mieth hier in erster Linie um die Selbstverwirklichungsdimensionen eines tätigen Lebens geht; ökonomische Arbeit besitze diese demnach nur unter bestimmten Voraussetzungen, die sich hier begrifflich bündeln lassen in einem bestimmten Verständnis als – dann eben auch – bestimmter Form der Aneignung von Arbeit. So gesehen drückt Mieths Begriff

---

<sup>388</sup> Ebd., S. 31.

<sup>389</sup> Ebd.

<sup>390</sup> Mieth formuliert: „‘Wirken’ bedeutet hier, daß die Tätigkeit, die sich über den gesamten Tag verteilt, ohne ein bestimmtes Ende zu haben, sich in einem Tempo vollzieht, das dem Rhythmus des Menschen selbst angemessen ist, von ihm selbst bestimmt wird, insofern gleichsam den Höhen und Tiefen des Tages, dem Fortwirken und den Unterbrechungen, die von einem natürlichen Rhythmus gesetzt werden, angepaßt ist. Es fällt auf, daß diese Art von Tätigkeit zwar unterbrochen wird, aber nicht aufhört. [...] Es gibt nicht den Unterschied zwischen ‚Arbeit‘ und ‚Freizeit‘, das rhythmische Bedürfnis bedingt vielmehr selbst die notwendige freie Zeit *in* der Tätigkeit“. Ebd., S. 12.

<sup>391</sup> Diese Erweiterung des Arbeitsbegriffs formuliert Mieth auch angesichts der in der Debatte um Arbeit der 1980er Jahre präsenten Überzeugung, dass der Arbeitsgesellschaft (quantitativ) die Arbeit wie die Ressourcen ausgingen und das Wirtschaftswachstum sich verlangsamten würde; deshalb müssten mehr und andere Tätigkeiten als Arbeit anerkannt werden. Vgl. ebd., S. 82.

<sup>392</sup> Vgl. ebd., S. 81 ff.

<sup>393</sup> Ebd., S. 32.

<sup>394</sup> Ebd.

<sup>395</sup> Ebd.

<sup>396</sup> Ebd.

menschenwürdiger Arbeit zunächst aus, was (auch) ökonomische Arbeit ihrem *Potenzial* nach sein *kann*. Angesichts der Bedeutung von Arbeit in der Arbeitsgesellschaft, als zentrales Instrument sozialer Integration angefragt zu sein, außerdem angesichts der normativen Subjektivierung gegenwärtig wegweisendes Wandlungsphänomen dieser Arbeitsgesellschaft, verweist dieses Arbeitsverständnis dann auf den moralischen Wert von Arbeit auf genau dieser Entwicklungsstufe ihrer Narration. Hier lässt sich Mieths Begriff menschenwürdiger Arbeit nämlich verstehen (1.) als Verteidigung eines ganz bestimmten Selbstverwirklichungsanspruches als Anspruch eines menschenwürdigen Lebens; (2.) als Verteidigung einer ganz bestimmten Arbeitsgestaltung als nicht alleinige, aber zentrale Praxis dieses menschenwürdigen Lebens; (3.) als Beschreibung der normativen Dimension von Arbeit in der Arbeitsgesellschaft. Angesichts der normativen Subjektivierung der Arbeitsgesellschaft ist ökonomische Arbeit als *Selbsttätigkeit* kein arbeitsgestalterisches Ideal mehr, sondern – das wird mit Mieth nun sichtbar – folgerichtige Forderung eines menschenwürdigen Lebens in dieser Arbeitsgesellschaft.<sup>397</sup>

Im Detail: Was Mieth hier also als das Besondere von notwendiger Tätigkeit generell ausweist, wird in der entwickelten Arbeitsgesellschaft zum Besonderen von (auch ökonomischer) Arbeit; und wo diese Arbeitsgesellschaft eben ganz zentral durch normative Subjektivierung charakterisiert ist und Arbeit so verstanden und gestaltet werden soll, dass sie Selbstverwirklichung ermöglicht, erscheint Selbstverwirklichung eben nicht mehr nur als ein Ideal, sondern als eine charakteristische *Dimension* von Arbeit, die sie – als Tätigkeit dazu angetan, *Wirken* zu sein – potenziell verwirklichen kann, in einer subjektivierten Arbeitsgesellschaft tatsächlich aber verwirklichen muss, weil diese Verwirklichung hier eine Forderung eines menschenwürdigen Lebens ist.

Gleichzeitig enthält Mieths Begriff menschenwürdiger Arbeit die Einschränkung, dass dieser Selbstverwirklichungsanspruch sich in bestimmten Grenzen zu bewegen hat. Dies macht Mieth daran kenntlich, was ich im Einzelnen (der Selbstverwirklichungsdimension unterliegend) als seine Beschreibung der normativen Dimension von Arbeit verstehen will: Dass Arbeit gerade, wenn sie ihren Notwendigkeitscharakter einsehbar präsent hält und als Interaktion (gerade auch mit der Natur) nicht nur begriffen, sondern auch realisiert wird, Verhältnisse gelingender Partizipation und Solidarität herstellt. Das impliziert also auch die Forderung nach einem bestimmten Verständnis von Arbeit, das diese Eigenschaften und dieses Potenzial herausstreicht.

---

<sup>397</sup> Diese Beschreibung ist hier vorläufig. In der Zusammenfassung wird deutlich werden, dass sie noch genauer gefasst bzw. eingeschränkt werden muss.

Was Arbeit diesem Verständnis nach leistet, ist – erneut – Selbstverwirklichung. Jedoch – wie schon bei Ingrid Kurz-Scherf – eher als Selbstverwirklichung, der einerseits der Notwendigkeitscharakter von Arbeit, andererseits deren Vollzug als *Integration* Grenzen setzt. Mit Mieth kommt nun außerdem hinzu, dass diese Selbstverwirklichung sich im Grenzgebiet menschlicher Würde abzuspielen hat: der des tätigen Subjekts wie der aller anderen Subjekte, mit denen es arbeitend in Interaktion tritt; die eingeschlossen sind in die Partizipation und Solidarität, die Arbeit schließlich erzeugt. Wo sich aus Mieths Auffassung von menschenwürdiger Arbeit ein Bild der normativen Dimension von Arbeit herauslesen lässt, erscheint sie so verfasst.

*Avishai Margalit: POLITIK DER WÜRDE (1996)*

Was Dietmar Mieth seiner Untersuchung als Prämisse unbegründet vorangestellt hatte, ist bei Avishai Margalit Ausgang und Kern seiner Untersuchung der Verbindung von Arbeit und menschlicher Würde: In *POLITIK DER WÜRDE* (1996) fragt Margalit danach, ob „Arbeit eine notwendige Bedingung der menschlichen Würde“<sup>398</sup> ist. Seine knappen, aber sehr gehaltvollen Überlegungen zu Arbeit stellt Margalit vor der Frage an, ob eine anständige Gesellschaft möglich ist und wie diese verfasst sein muss. Wo Arbeit als Institution an der Formung der Gesellschaft beteiligt ist, stellt sich damit auch die Frage nach anständiger Arbeit, die Margalit hier als Frage nach dem Zusammenhang von Arbeit und menschlicher Würde formuliert. Potenziell bringen seine Überlegungen dann ein moral- und sozialphilosophisch gehaltvolles Arbeitsverständnis ein, das im Bezug auf die Idee menschlicher Würde möglicherweise einen wesenhaften Zug von Arbeit herausstellt, der mit ihr in Verbindung steht. Bekräftigt wäre damit sowohl die Existenz eines verbindlichen normativen Gehalts von Arbeit sowie die mit Kurz-Scherf ins Spiel gebrachte Subjektzentrierung eines aneignungsfähigen Arbeitsverständnisses: Auch Margalit argumentiert dafür, den „Wert der Arbeit [...] aus dem Blickwinkel der Arbeiter“<sup>399</sup> zu bestimmen.

Margalit beginnt seine Überlegungen mit der These, dass Menschen aus eigener Kraft geleistete Arbeit, mit der sie unabhängig ihren Lebensunterhalt sichern können, für wertvoll halten.<sup>400</sup> Aus subjektiver Perspektive stehe bei der Wertzuschreibung von Arbeit dann also, so unterstellt er, wieder Subsistenzsicherung an erster Stelle. Wo seine Frage nach dem Zusammenhang zwischen Arbeit und menschlicher Würde aber auf einen normativen Wert von Arbeit anspielt, zeigt er, dass dieser ausdrücklich nicht mit dem ökonomischen Wert zusammenfalle oder sich auch nur in erster Linie aus

---

<sup>398</sup> Margalit 2012, S. 239.

<sup>399</sup> Ebd., S. 240.

<sup>400</sup> Vgl. ebd.

diesem ergebe<sup>401</sup>. Der Mensch, so argumentiert Margalit hierfür, sei von Natur aus ein arbeitendes Wesen<sup>402</sup>: „Demzufolge entfaltet der Mensch sein eigentliches Wesen in der und durch die Arbeit; er zeichnet sich nicht v.a. durch Rationalität aus [...], sondern durch produktives Schaffen“<sup>403</sup>. Arbeit lasse sich dann als Naturerfüllung des Menschen verstehen, an die, konkret an deren Organisation, dann auch bestimmte normative Forderungen gestellt werden könnten. Implizit ist hier also wieder die Forderung nach einem Arbeitsverständnis, das diese normative Relevanz präsent halt.

Auf dem Weg zu diesem Arbeitsverständnis offen ist, was Arbeit demnach leisten soll. Wo Margalit ausführt, dass Arbeit zur menschlichen Natur gehöre, ist ihr moralischer Wert, so meine ich, immerhin formal eingeführt; inhaltlich sei für ihn die Unterscheidung zwischen *Arbeit* und *sinnvoller Tätigkeit* wichtig. Margalits Auffassung nach gebe das, was als sinnvolle Tätigkeit qualifiziert werden kann, dem Leben einen Sinn und verleihe den Tätigen ein Gefühl von Selbstwert; dann und insofern ist die sinnvolle Tätigkeit normativ gehaltvoll. Über Arbeit an sich könne dagegen nur gesagt werden, dass sie dem Menschen im Idealfall Selbstwert verleiht; ihr kommt die Eigenschaft, eine sinnvolle, selbstwertrelevante Tätigkeit zu sein, also nicht an sich zu. Jedoch, so Margalit weiter, wo Arbeit *potenziell* dazu angetan ist, von den Tätigen als sinnvoll erachtet zu werden und Selbstwert zu verleihen – und das ist sie, weil sie eben auch in den Status einer sinnvollen Tätigkeit kommen kann –, könne die Forderung nach sinnvoller Arbeit an eine anständige Gesellschaft herangetragen werden.<sup>404</sup>

Damit ist Margalits Folgerung insbesondere der Kurz-Scherfs sehr ähnlich: Arbeit ist zentrale Lebenspraxis und vor der Hintergrund der Forderung nach einem menschenwürdigen Leben nicht frei von normativen Implikationen, sondern im Gegenteil ergeben sich daraus zwingend arbeitsgestalterische Forderungen, die aber immer abhängig sind von der Bewertung der Arbeit durch die Subjekte: Die Forderung nach sinnvoll gestalteter Arbeit ist also dort gerechtfertigt, wo die Subjekte einen Sinnanspruch an Arbeit herantragen und Arbeit potenziell eine sinnvolle Tätigkeit sein kann.<sup>405</sup>

Führt man diesen Gedanken nun eingedenk der sozialphilosophischen Implikationen von Margalits These weiter, gelangt man wieder zu Angelika Krebs' Argument, dass eine bestimmte Organisation von

---

<sup>401</sup> Vgl. ebd., S. 242 f.

<sup>402</sup> Vgl. ebd., S. 243.

<sup>403</sup> Ebd.

<sup>404</sup> Margalit erweitert diese Forderung sogar noch um die nach einer angemessenen Tätigkeit, die als solche die Fähigkeiten der Tätigen berücksichtigt. Vgl. ebd., S. 245.

<sup>405</sup> Eine extreme Auslegung dessen findet sich bei Reiner Manstetten: Dieser zufolge werde man der Würde des Menschen nur gerecht, wenn man seinen Wünschen und Interessen gerecht wird. Diese moderne ökonomische Auffassung betrachtet den Menschen in erster Linie als Akteur im Wirtschaftsprozess und geht dann davon aus, dass Mensch seine Würde vor allem als freier Konsument verwirkliche. Vgl. Manstetten 2004.

Arbeit, die bestimmte Integrationsleistungen verbürgt, unumgänglich ist für ein menschenwürdiges Leben in der Arbeitsgesellschaft, weil Arbeit hier der Schlüssel zu gesellschaftlicher Integration und Beteiligung ist; diese Deutung hatte ich auch schon für Mieths Begriff menschenwürdiger Arbeit vorgeschlagen. Das Argument wäre dann – nun genauer und begrifflich gefestigt –, dass angesichts dessen in der Arbeitsgesellschaft der Anspruch auf eine sinnvolle Tätigkeit besteht, weil hier (1.) Arbeit das zentrale Instrument von sozialer Integration und Subsistenzsicherung ist, und (2.) die konkrete Arbeitstätigkeit deshalb dem Anspruch der Subjekte nach sinnvoll gestaltet sein muss. Insbesondere Letzteres trifft auf die subjektivierte Arbeitsgesellschaft unbestreitbar zu: Den Anspruch sinnvoller Arbeit hatte ich als eines ihrer wesentlichen, formenden Merkmale gezeigt, die der Arbeitsgesellschaft aber auch einen krisenverursachenden Widerspruch aufbürdet. Aus der sozialphilosophisch erweiterten Fassung von Margalits Argument ergibt sich nun möglicherweise eine produktive Perspektive auf diesen Widerspruch.

Tatsächlich lässt sich, so meine ich, Margalits Argument allein durch diese Erweiterung bzw. Anwendung auf die Arbeitsgesellschaft retten. Denn: Margalits These, der Mensch sei von Natur aus ein arbeitendes Wesen, ist alles andere als unstrittig und deshalb, so meine ich, keine überzeugende Begründung für den Auftakt eines kritikfähigen Verständnisses menschenwürdiger Arbeit. Bezieht man das Argument aber auf die Arbeitsgesellschaft, für deren Konstitution eine bestimmte Integrationsleistung von Arbeit verbindlich ist, kommt man mit Margalit auf die Forderung einer *anständigen Arbeitsgesellschaft*, in der Arbeit dann entsprechend organisiert sein muss, nämlich ausgehend von den Bedürfnissen der Tätigen und deren Bewertung von Arbeit. Über Margalits eigentliche Beschreibung hinaus kommen dann auch die Bedingungen und der Zustand der Arbeitsgesellschaft in den Blick. Im Ganzen wird dann eine normativ gehaltvolle Beschreibung idealer Arbeitsverhältnisse unter diesen Bedingungen möglich, die schließlich in ein normativ gehaltvolles Arbeitsverständnis überführt werden kann.

Von Vorteil ist hier insbesondere die moralphilosophische Weiterentwicklung der sozialphilosophischen Beschreibung, und zwar weg von einer gesellschaftszentrierten, ausschließlich normativ-funktionalistischen, hin zu einer dann subjektzentrierten, auch normativ-ontologischen Auffassung von Arbeit. Margalit führt vor Augen, dass Arbeit eben nicht nur durch das Faktum der Teilnahme am gesellschaftlichen Leistungsaustausch normativ gehaltvoll ist, sondern vor allem deshalb, weil sie als Tätigkeit potenziell dem menschlichen Leben Sinn verleihen kann; weil sie (auch über Subsistenzsicherung hinaus) die allererste Praxis zum Vollzug eines menschenwürdigen Lebens in der Arbeitsgesellschaft ist. Sie muss also bestimmte wesenhafte Eigenschaften besitzen, die sie



zugänglich machen für das Konzept menschlicher Würde. Dass die Tätigen den Sinnanspruch an Arbeit stellen, zeigt nach Margalit, dass ihr diese Eigenschaft tatsächlich zukommt.

Über den normativen Gehalt von Arbeit ist damit nicht mehr und nicht weniger gesagt, als dass er mit menschlicher Würde in Verbindung steht oder etwas zur Aufrechterhaltung dieser Würde leistet. Die normative Dimension von Arbeit – so, wie ich sie hier bislang beschrieben habe – zielt demnach also auf ein menschenwürdiges Leben in der Arbeitsgesellschaft, indem sie den Selbstwert der Subjekte entwickelt und zur Geltung bringt. Deutlich wird hier die Nähe zu Mieths Beschreibung von Selbstverwirklichung.

Ingrid Kurz-Scherf hatte den Notwendigkeitscharakter von Arbeit durch das Faktum ihrer Begrenztheit genauer gefasst und diesen damit so erklärt, dass er im Sinne des Subjekts, konkret: im Sinne von dessen Selbstverwirklichungsanspruch sei: Wo Arbeit zur Subsistenzsicherung notwendig ist, schütze ihre Begrenztheit das Subjekt vor allzu weitreichenden Zugriffen dieser Notwendigkeitsstruktur und ihrer Anhänge; in der Arbeitsgesellschaft, so lässt sich ergänzen, insbesondere vor der Macht des Marktes. Auf der anderen Seite habe damit auch die durch Arbeit vermittelte Selbstverwirklichung Grenzen; auch diese würden durch die gesellschaftliche Einbettung von Arbeit gezogen, mithin durch andere Subjekte und die Anforderungen des Marktes. Folgerichtig kritisiert Kurz-Scherf einerseits die entgrenzende Organisation von Arbeit, die ihrem Selbstverwirklichungspotenzial zuwiderläuft, andererseits das falsche Verständnis dieses Selbstverwirklichungspotenzials, das die gezeigte normative Subjektivierung von Arbeit anstachelt.

In der hier noch zu leistenden vollständigen Formulierung der normativen Dimension von Arbeit lässt sich Hegels Beschreibung ihrer subjektiven Teleologie durch Kurz-Scherfs Beurteilung möglicherweise so einhegen, dass sie einem allgemeinen (d. h. vortheoretischen) Verständnis davon, was Arbeit tatsächlich für gelingende Lebensführung leistet, näherkommt: Eines, das Arbeit zwar als der Selbstverwirklichung dienlich zeigt, das aber (1.) eben auch ihren Lastcharakter und ihre Determiniertheit unterstreicht, sie also gerade nicht als Praxis *freier* Selbstverwirklichung begreift; und das dann (2.) als Gegenarrativ zu dem steht, das in der Krise der subjektivierten Arbeitsgesellschaft ein *falsches Bewusstsein* der Selbstverwirklichungsdimension von Arbeit erzeugt. So ist auch die nach Kurz-Scherf zu fordernde Rücknahme der Abkehr vom Subjekt im Narrativ von Arbeit zu verstehen: Arbeit müsse wieder als Praxis des Subjekts begriffen werden, dürfe aber gleichzeitig nicht so beschrieben sein, dass es ausschließlich auf dies bezogen sei. Arbeit bleibe in erster Linie gesellschaftliche Praxis, aber eben mit starken normativen Implikationen, die das Subjekt und dessen Lebensführung unmittelbar und unbedingt betreffen. Nach Kurz-Scherf werden diese normativen

Implikationen fortlaufend, d. h. auch sich stetig wandelnd, durch Aneignung eingebracht. Anders als ich nimmt sie also keinen grundlegenden normativen Gehalt von Arbeit an; die Selbstverwirklichungsdimension komme Arbeit allein deshalb zu, weil die Subjekte ihr dies zuschreiben.

Eine Perspektive auf einen verbindlichen, d. h. im Aneignungsprozess präsent zu haltenden normativen Gehalt von Arbeit, bringt die moralphilosophische Debatte in den Beiträgen ein, die nach den Bedingungen und Möglichkeiten *menschenwürdiger Arbeit* fragen. Ihnen geht es im Einzelnen darum, ob Arbeit eine Rolle bei der Gestaltung oder Verwirklichung eines menschenwürdigen Lebens spielt; sodann darum, welche Rolle Arbeit hierbei zukommt und was sie in dieser Hinsicht konkret leistet. Auch hier ergibt sich die Perspektive auf die normative Dimension von Arbeit erst wieder im Bezug der Thesen auf die Wirklichkeit der Arbeitsgesellschaft. So lassen sich die Begründungsschwierigkeiten von Avishai Margalits These, dass Arbeit zur menschlichen Natur gehöre, dadurch umgehen, dass man – was ohnehin meiner Forderung nach einem für die gegenwärtige Arbeitsgesellschaft gültigen Arbeitsverständnis entspricht – Arbeit als notwendige Bedingung eines menschenwürdigen Lebens in der Arbeitsgesellschaft zeigt. Daraus – aus der Öffnung der gesellschaftstheoretischen Beschreibung für moralphilosophische Bestimmungen – ergibt sich dann eine Perspektive auf die normativen Implikationen, weil sich (1.) die Frage nach der Rolle von Arbeit und (2.) – gerade angesichts der Krise – die Frage nach der Gestaltung von Arbeit anschließt, die ein menschenwürdiges Leben ermöglicht.

Erstere beantwortet Margalit damit, dass Arbeit *Selbstwert* erzeuge, also in der Lage sei, eine positive Beziehung des Subjekts zu sich selbst zu stiften. Dietmar Mieth bezieht in seiner Auseinandersetzung auch die zweite Frage mit ein: Auch er zeigt, dass Arbeit potenziell Praxis der Selbstverwirklichung ist; der Mensch könne hier in einem selbstbestimmenden Sinne *wirken*, jedoch nur unter bestimmten Bedingungen, die Mieth anhand von recht konkreten arbeitsorganisatorischen Forderungen zeigt. Diese formuliert er so, dass Arbeit wieder als Praxis der Selbstverwirklichung durch Interaktion und Partizipation erscheint, wie bei Kurz-Scherf unter der Voraussetzung der Einsicht in ihre Notwendigkeit. Damit erklärt auch Mieth nicht nur den Selbstverwirklichungsanspruch durch Arbeit als begrenzt, er zeigt darüber hinaus auch, dass zur Verwirklichung dieses Potenzials ein bestimmtes Verständnis von ihr nötig ist.

Das Fehlen bzw. ein falsches Bewusstsein von beidem hatte ich als krisenauslösend für die subjektivierte Arbeitsgesellschaft gezeigt. Nun lässt sich in der Zusammenführung der Erkenntnisse aller Teile dieser Arbeit ein Arbeitsverständnis formulieren, das dieses falsche Bewusstsein als solches ausweisen und möglicherweise – dann im Status eines Narrativs – hintergehen kann.



## Teil IV

### **(An)Schlüsse: Arbeit als Resonanzraum des Selbst**

## 9. Die Motive von Arbeit und die *Arbeit der Arbeit*

Damit hat meine Untersuchung – diese (dieses stilistische Spiel sei mir hier abschließend gestattet) *Arbeit* – ihren von der Philosophin gesetzten Zweck erfüllt; sie ist – als *Gemachte* – *zu sich selbst gekommen*: Wo es ihr Ziel war, Arbeit als Institution der Arbeitsgesellschaft, in der sie eben auch als Praxis agiert, wieder verständlich zu machen, hat sie den Zweck von Arbeit sowie deren innere Mechanismen als Erfüllungsbedingungen dieses Zwecks gezeigt. Wo sie außerdem – was überhaupt erst ihr Anlass war – den Problemen von Arbeit ein kritisches Arbeitsverständnis entgegensetzen wollte, hat sie dieses damit entwickelt: Eines, das auch den Tätigen ihr Tun wieder einsichtig und deren *moralischen* Wert kenntlich macht. Das gesuchte Arbeitsverständnis qualifiziert sich hierfür, weil es – dem Anspruch meiner Untersuchung nach – eine Beschreibung von Arbeit *an sich* und ihrer Rolle als Problemlösungsinstanz der Arbeitsgesellschaft enthält. So gefasst erhebt es sich über den Status eines Narrativs von Arbeit in den einer an seinem Gegenstand selbst verbürgten Referenz aneignungsfähiger Narration und dann auch deren kritischer Prüfung.

Indes steht die Formulierung dieses Arbeitsverständnisses noch aus, als schlussendliche Zweckerfüllung dieser Untersuchung. Die ist nun mit der zu vervollständigenden Zusammenführung der einzelnen Rekonstruktionen möglich.

Motiviert hatte meine Untersuchung:

*Erstens* die Wahrnehmung von (insbesondere arbeitsorganisatorischen) Entwicklungen von Arbeit, die sich schon vor jeder Theoretisierung immerhin als problematisch verstehen lassen und die bestimmte, gerade auch praktisch bedeutsame Fragestellungen aufwerfen: Etwa danach, was Arbeit in der Arbeitsgesellschaft leistet oder (noch) zu leisten in der Lage ist; daran anknüpfend, ob wir an Arbeit als zentraler Institution der Arbeitsgesellschaft festhalten und sie in bestimmter Weise organisieren sollen, um sie wieder in den Stand zu bringen, unsere existenziellen, d. h. auch normativen Ansprüche an sie wieder zu erfüllen; mithin, ob dann möglicherweise ein Recht auf Arbeit eingefordert werden kann; oder ob wir, da sich Arbeit angesichts der neuen Herausforderungen der Arbeitsgesellschaft nicht mehr als Trägerin einer bestimmten Rolle behaupten kann, über alternative Instrumente zur gesellschaftlichen Integration und Substanzsicherung nachdenken müssen.

*Zweitens* motivierte meine Untersuchung die Idee (als Intuition) einer besonderen, in erster Linie normativen Leistungsfähigkeit von Arbeit: Einem Verständnis von ihr, nach dem sie unsere Lebensführung entscheidend trägt und beeinflusst; nach dem also auf subjektiver wie auf

gesellschaftlicher Ebene gelingende Lebensführung in der Arbeitsgesellschaft wesentlich durch Arbeit vermittelt wird und sie deshalb einen besonderen Wert besitzt, der – aufgrund seiner Bedeutung für die Lebensführung – als moralischer Wert qualifiziert werden kann.

*Drittens* stiftete diese Deutung gemeinsam mit der Stoßrichtung der offenen Fragen an Arbeit meine Überzeugung, dass sich Arbeit allein in einer gleichermaßen moral- und sozialphilosophischen Beschreibung von ihr vollständig abbilden lässt.

Die tatsächlichen Ansprüche an ein Arbeitsverständnis, mithin an meine Untersuchung, wurden hier erst nach und nach sichtbar; schon das ist eines ihrer theoretischen Verdienste: Nach einer pointierten Schilderung der Probleme von Arbeit und des Zustands der Arbeitsgesellschaft ließ sich beides – vor der sich daraus ergebenden Diagnose einer laufenden, krisenhaften Transformation einer (als Phänomen dieser Krise) *subjektivierten* Arbeitsgesellschaft sowie vor Elementen des Hegelschen Krisen- und Gesellschaftsverständnisses – produktiv deuten: Gewonnen waren damit (1.) *Negativfolie* von Arbeit, auf der sich das gesuchte Arbeitsverständnis formulieren lässt; (2.) ein Urteil darüber, welche theoretischen und praktischen Anforderungen dieses Arbeitsverständnis zu erfüllen hat; außerdem (3.) eine erste formale Beschreibung dessen, was Arbeit ausmacht, d. h. wesentlich charakterisiert.

Die Aktualisierung des Zustands der Arbeitsgesellschaft im Bild einer laufenden, krisenhaften Transformation mit dem Zwischenstand einer gegenwärtig subjektivierten Arbeitsgesellschaft machte kenntlich, dass hier ein *falsches Bewusstsein* von Arbeit herrscht, welches verschiedene Widersprüche und sodann eine widersprüchliche, nicht mehr gelingende Aneignung von Arbeit als ganz bestimmter (nach Rahel Jaeggi) *Problemlösungsinstanz* bewirkt. So ist die Krise der Arbeitsgesellschaft – das ließ sich nun sagen und damit der Fokus meiner Untersuchung bekräftigen – unmittelbar Folge eines *falschen* Arbeitsverständnisses, auf Seiten der Praxis wie auf Seiten der Theorie: Arbeit ist hier *fragwürdig* geworden und bewirkt als noch immer zentrale Institution der Arbeitsgesellschaft ihre gegenwärtig instabile Formation; instabil derart, dass sie prekäre Existenzformen zeitigt. Das verifiziert die Vermutung, dass diese Formation nur bestimmten, in der Arbeitsgesellschaft ihrer Anlage nach verbindlichen normativen Ansprüchen entgegensteht, sondern auch der *inneren Rationalität von Arbeit*. Dadurch werden letztlich auch diese Ansprüche selbst sowie die Arbeitsgesellschaft als solche fragwürdig.

Eingebettet in Hegels Beschreibung der Architektur bürgerlicher Gesellschaften gab die formale und inhaltliche Darstellung der Krise dann vor, wie das hier gesuchte, wieder aneignungsfähige

Arbeitsverständnis zu formulieren ist: Nach Hegel ließ sich die Krise als *funktionale und normative Krise* zeigen, die sich letztlich dadurch unproduktiv verfestigt, dass die *normative Dimension* von Arbeit verdeckt ist. Diese gilt es hier also wieder offenzulegen, ausgehend von einer formalen Beschreibung, die mit Hegel in der Untersuchung früh möglich geworden war. Für das gesuchte Arbeitsverständnis gilt dann:

*Erstens* muss es in der Lage sein, die Offenheit und grundlegende Transformativität von Arbeit abzubilden. Beide zusammengekommen formen ein fundamentales Charakteristikum von Arbeit, das ihr ermöglicht, als dann weiterhin befragbare Problemlösungsinstanz im gesellschaftlichen Fortschritt schrittzuhalten.

*Zweitens* muss das Arbeitsverständnis so verfasst sein, dass es die inneren und äußeren Bedingungen von Arbeit abbildet: Die Anwendung von Hegels Beschreibung der Architektur der bürgerlichen Gesellschaft (eingedenk ihrer notwendigen Krisenhaftigkeit) auf die Arbeitsgesellschaft hatte die Notwendigkeit, aber auch der vielversprechende Weg eingetragen, Arbeit von zwei Seiten her zu aktualisieren: Gleichmaßen fokussierend auf ihre inneren wie auf ihre äußeren Bedingungen; darauf also, was Arbeit *an sich* und wie sie im inneren verfasst ist, sowie darauf, was von außen an sie (als Problemlösungsinstanz) herangetragen wird und wie Arbeit mit diesen Anträgen *umgeht*; im Hinblick auf sich selbst wie im Hinblick auf die Arbeitsgesellschaft. Sichtbar wird dann der nach außen hin wirksame *Zweck* von Arbeit.

*Drittens* kann dieser aber nur vollständig gezeigt werden, wenn im Arbeitsverständnis gleichso der Mechanismus seiner Verwirklichung präsent ist; das charakterisierende, formale Moment von Arbeit also, das die Vermittlung von innen nach außen leistet und dann Arbeit als bestimmte Problemlösungsinstanz erst wirksam werden lässt. Mithin ist dieser Mechanismus wesentlich für Arbeit, weil er ihre Funktion und Rolle in der Arbeitsgesellschaft verbürgt.

Diesen Mechanismus hatte ich in der normativen Dimension von Arbeit verortet, jedoch war offen geblieben, welchen Zweck von Arbeit er aneignungsfähig nach außen trägt. Eine Perspektive hierauf eröffnete sich ebenfalls nach Hegel, diesmal vor allem aus dessen Arbeitsverständnis, das den Zweck von Arbeit in der Selbstverwirklichung der Subjekte (als *Selbstbestimmung*) und deren Quelle im Wesen subjektiver Teleologie von Arbeit sieht. Auch in der historisierenden Rekonstruktion der Narration von Arbeit und in der Diskussion der Debatte tauchte immer wieder Selbstverwirklichung oder die Herstellung von gesellschaftlichen Verhältnissen, in denen diese möglich ist, als – hierauf lassen sich die Verständnisse zusammenführen – *Zweck* von Arbeit auf und stärkte diese Beschreibung.

Ob Arbeit tatsächlich so wirkt und wie, was also genau ihre Leistung im Institutionengefüge ist und woraus sich diese Leistungsfähigkeit ergibt, lässt sich aber erst jetzt zeigen: Im Zusammenbringen der unterschiedlich fokussierenden Beschreibungen von Arbeit, die meine Untersuchung erarbeitet hat.

## 9.1 Hin zum moralischen Wert: Die Mechanismen der Zweckverwirklichung

Ihrem Wesen subjektiver Teleologie nach zielt Arbeit auf Selbstverwirklichung. An der Oberfläche geht es hier um die Selbstverwirklichung der Subjekte. Demnach hat Arbeit in der Arbeitsgesellschaft primär eine subjektbezogene Rolle; ihre gesellschaftsbezogene ist dem aber ausdrücklich und unbedingt zuträglich. Darüber hinaus spielt diese *Wesenszuschreibung* auch darauf an, dass Arbeit eben nicht nur nach außen teleologisch agiert – als Instrument der Zweckverwirklichung der Subjekte –, sondern auch nach innen und dann desgleichen ihren eigenen *inneren Zweck* zu verwirklichen sucht.

Dieser innere Zweck zielt auf Verwirklichung des (von Arbeit aus gesehenen) äußeren Zwecks der Selbstverwirklichung der Subjekte: Indem Arbeit also ihren inneren Zweck zur Geltung und zur Verwirklichung bringt, wird sie zum Verwirklichungsinstrument dieses äußeren Zwecks. So leistet sie gewissermaßen eine doppelte Selbstverwirklichung: Zum einen ihre eigene, wodurch sie dann zugänglich wird für die – zum anderen – Selbstverwirklichung der Subjekte.

Für mein Untersuchungsziel einträglich ergänzen, vollständig rekonstruieren und verteidigen lässt sich diese Beschreibung nun dadurch, dieses Wesen von Arbeit in der von mir gezeigten normativen Dimension zu verorten: In ihr ist die subjektive Teleologie von Arbeit *verwirklichungsfähig* aufgehoben, also so, dass Arbeit dieses Wesen auch verwirklichen und dann agieren kann als die von der Arbeitsgesellschaft angefragte Problemlösungsinstanz; dass sie also – von außen aus gesellschaftlicher Richtung betrachtet – ihrer Rolle entsprechend aneignungsfähig ist. Was Arbeit *ist*, lässt sich vollständig nur zeigen in einem Arbeitsverständnis, das die besondere Form und den besonderen Inhalt von Arbeit in *einer* Beschreibung zusammenbringt.

Die normative Dimension von Arbeit hatte ich gezeigt als ein zuallererst formales und dann Arbeit in bestimmter Weise *formendes* Charakteristikum. Sie kommt Arbeit zu als wesenhafter, vermittelnder Mechanismus ihrer inneren und äußeren Bedingungen; als – so hatte ich ihren Sitz in Arbeit im Anschluss an Hegels Beschreibung des institutionellen Bildungsprozesses gekennzeichnet und charakterisiert – *unverrückbare Mitte* der Institution. Als dieser bewirkt sie die Rolle und Funktion von Arbeit in der Arbeitsgesellschaft, aber auch die Form und Verfassung von Arbeit selbst. Nach diesem



Mechanismus ergibt sich also, was Arbeit in ihrer gesellschaftlichen Einbettung ist und leistet; im Ganzen also: was Arbeit als Problemlösungsinstanz bewirkt und wie.

Dass und welche *bestimmte* Problemlösungsinstanz Arbeit ist und wie sie im Transformationsprozess der Arbeitsgesellschaft fortlaufend auch *aus sich selbst heraus* aneignungsfähig geformt wird – nämlich durch den in der normativen Dimension geborgenen Mechanismus –, lässt sich nun zeigen, indem ihre Beschreibung mit der Erklärung des Wesens von Arbeit als subjektive Teleologie zusammengeführt wird: Dann wird sichtbar, dass und wie die normative Dimension den Zweck von Arbeit zur Geltung und schließlich zu Wirksamkeit bringt.

Der *innere Zweck* erscheint nun als ihr *normativer Gehalt* und wesenhaftes normatives Charakteristikum von Arbeit: wirksam zu sein für die Selbstverwirklichung der Subjekte. Indem die normative Dimension als *unverrückbare Mitte* der Institution offen ist sowohl in Richtung dieses inneren Zwecks, als auch in Richtung der gesellschaftlichen Einbettung von Arbeit, bewirkt sie, dass dieser innere Zweck sich verwirklichen kann: Wo er auf die Selbstverwirklichung der Subjekte zielt, braucht er einen Zugang zu ihnen, den die normative Dimension hier vermittelt. In der anderen Richtung hält die normative Dimension den inneren Zweck von Arbeit für die Subjekte aneignungsfähig präsent; sie macht ihnen Arbeit zugänglich als diese ganz bestimmte Problemlösungsinstanz und (in praktischer Hinsicht) als ganz bestimmten Problemlösungsmechanismus.

Damit sie als solche erhalten bleibt, muss diese Vermittlung – das hatte ich gezeigt – sich in ganz bestimmter Weise vollziehen: Nämlich so, dass der innere Zweck von Arbeit – ihr Wesen als subjektive Teleologie – sich bewahren kann und Arbeit weiterhin die Selbstverwirklichung der Subjekte ermöglicht. Gleichzeitig muss sie dies unter der Bedingung fortlaufender gesellschaftlicher Transformation; angesichts sich ändernder Organisationsformen und Ansprüche an Arbeit, die gerade auch – das hatte mein Bild der Krise der subjektivierten Arbeitsgesellschaft eingetragen – die Selbstverwirklichungsdimension von Arbeit betreffen.

Hier wird die Unterscheidung zwischen dem *inneren* Zweck und dem *äußeren* Zweck von Arbeit relevant: Während ersterer zum Erhalt von Arbeit als *bestimmter* Problemlösungsinstanz vollständig als solcher, d. h. in seiner Form wie in seinem Inhalt, bewahrt werden muss, muss letzterer aus diesem Grund wandlungsfähig sein, um die sich im gesellschaftlichen Fortschritt wandelnden Selbstverwirklichungsansprüche und -bedingungen aufnehmen zu können. Genau das leistet die normative Dimension als vermittelnder Mechanismus: Sie formt damit Arbeit offen, transformativ und trotz sich ändernder äußerer Bedingungen aneignungsfähig; sie birgt und verrichtet also den –

zunächst – institutionellen Bildungsprozess. Als *unverrückbare Mitte* setzt sie diesem aber auch Grenzen und *erhält* damit Arbeit verlässlich als Institution der Selbstverwirklichung: Indem sie dafür sorgt, dass Arbeit sich immer nur bis an die Grenzen ihres inneren Zwecks transformiert und damit ihre *innere Rationalität* bewahrt. So bewirkt die normative Dimension eben auch, dass Arbeit – in Hegels Beschreibung der Architektur bürgerlicher Gesellschaften – *sittlich* bleibt; dass ihr Bildungsprozess hinausläuft auf eine sittliche Anlage der Arbeitsgesellschaft.

Die Forderung eines offenen Verständnisses von Arbeit, das deren Transformativität abbildet, ist damit erfüllt. Tatsächlich ist nun klar, dass Arbeit sich gar nicht anders fassen lässt; dass nicht nur ihre institutionelle Anlage einen ein für alle Mal fixierbaren *Begriff* von Arbeit ausschließt, sondern auch ihre innere Architektur selbst. Indes: Allein so verfasst kann Arbeit als Institution überhaupt agieren. Sie muss ihre Formung und Verfassung angesichts und entsprechend der Transformativität der Gesellschaftsform, in die sie eingebettet ist, laufend anpassen, um hier befragbar zu bleiben. Auf der anderen Seite spielt die damit einhergehende Forderung nach Aneignungsfähigkeit auf einen festen Kern von Arbeit an. Dieser kann dem Gesagten nach als innerer Zweck markiert werden. Von ihm aus lässt sich eben doch ein Arbeitsverständnis formulieren, das über den Transformationsgang hinweg gültig und damit Referenz für dessen kritische Betrachtung ist.

Hier bestätigt sich, was ich zu Beginn des III. Teils meiner Untersuchung als *Erzählbarkeit* von Arbeit gezeigt hatte: Das Arbeitsverständnis, das hier zu formulieren möglich und angesichts der Fragestellungen, die meine Auseinandersetzung mit Arbeit motiviert hatten, auch geboten ist, muss ein theoretisches sein und bleiben. In die Praxis der Arbeitsgesellschaft, mithin aneignungsfähig, wird es erst in dem Narrativ von Arbeit, das ihm folgt.

Hierfür muss das theoretische Verständnis jedoch zunächst um ein Detail ergänzt werden; erst dann wird es möglich, Arbeit als Ganzes, mithin ihre Bedeutung zu zeigen und ihren moralischen Wert zu formulieren. Bislang hatte ich Arbeit in erster Linie formal charakterisiert. Nun wird es möglich, die inhaltliche Seite des Wesens von Arbeit als subjektive Teleologie zu schildern und dessen Beschreibung damit zu vervollständigen. Schließlich kann die Selbstverwirklichungsdimension von Arbeit vollständig entschlüsselt und das Arbeitsverständnis dann als ein kritikfähiges formuliert werden.

Ausgangspunkt dessen ist die doppelte Selbstverwirklichungsleistung von Arbeit: dass sie im gleichen Mechanismus ihren inneren wie ihren äußeren Zweck verwirklicht; ihre eigene Selbstverwirklichung in der Selbstverwirklichung der Subjekte findet. Wo beides hier, so meine These, in diesem Mechanismus in Eins fällt und notwendig und unaufhebbar aneinander geknüpft ist – das ist eine notwendige

Bedingung ihres Gelingens sowie Grundlage des moralischen Werts von Arbeit –, können die Bedingungen und Inhalte beider auch analog beschrieben werden. Verteidigen will ich hier also eine starke Auslegung von Andreas Arndts These der *Arbeit des Geistes*.

Meiner Interpretation nach vollzieht sich der Bildungsprozess der Institution, wie Hegel ihn zeigt, als dialektische Bewegung der Aufhebung des Gegensatzes zwischen Subjekt und Objekt. Zur Vergegenwärtigung: Das Subjekt (hier die Institution) erkennt seinen eigenen, inneren Zweck erst in der Auseinandersetzung mit ihm fremden, äußeren Zwecken; an ihnen bestimmt, mithin verwirklicht es sich dann selbst und bestimmt schließlich (im Rahmen seiner Zugriffsmöglichkeiten) *von sich aus* auch Welt. Hegel zeigt, dass das Gelingen dieses Bildungsprozesses an bestimmte Bedingungen geknüpft und außerdem eng und notwendig mit Anerkennung verbunden ist: Mit der Selbstanerkennung des Subjekts und seiner Anerkennung durch andere. In dem gemeinsamen sozial- und moralphilosophischen Arbeitsverständnis, das ich hier formulieren will und das ein Bild von Arbeit als Institution und als Praxis zeichnet, muss diese *Anerkennungsfunktion* von Arbeit als, so will ich zeigen, *Resonanzfunktion* aufgeklärt werden. Tatsächlich ist dieser Befund maßgebend für die spätere Darstellung der Rolle von Arbeit.

Zunächst sagt diese Beschreibung, weil sie direkt nach Hegel für den Bildungsprozess der Institutionen der bürgerlichen Gesellschaft gilt, etwas aus über die Bedingungen eines (von Arbeit aus gesehen) aneignungsfähigen Narrativs von Arbeit. Das hier schon formulierte Verständnis davon lässt sich nun in zu einem kritikfähigen Arbeitsverständnis ergänzen: Damit Arbeit ihre Rolle für die Selbstverwirklichung der Subjekte erfüllen kann, muss diese anerkennungsfähig präsent sein. Mithin ist ein *falsches* Narrativ von Arbeit eines, das diese Rolle verdeckt. Darüber hinaus ist der Bildungs- als Selbstverwirklichungsprozess auf dialektische Verhältnisse angewiesen: Als Problemlösungsinstanz kann Arbeit nur *zu sich selbst kommen*, wenn sie in sich wandelnden gesellschaftlichen Verhältnissen vor immer neue Probleme gestellt wird und sich angesichts dieser *hin zu sich selbst* stetig weiterentwickeln muss.

Für dieses kritische Arbeitsverständnis ist nach wie vor klärungsbedürftig, was diese Rolle genau beinhaltet; welche selbstverwirklichungsbezogene Leistung Arbeit also tatsächlich erbringt. Offenlegen lässt sie sich durch eine dem Bildungsprozess der Institution analoge Deutung des Bildungsprozesses der Subjekte, den Arbeit ihrem inneren Zweck nach dient. Ausgangspunkt ist also die Erkenntnis, dass die mit Arbeit verbundene teleologische Bewegung ihre eigene Selbstverwirklichung als dialektischen Bildungsprozess und dann – als Ziel desselben – auch die Selbstverwirklichung der Subjekte als einen ebensolchen Bildungsprozess bewirkt. Damit kann die hier

schon abgegebene Beschreibung des selbstbezüglichen Selbstverwirklichungsmechanismus von Arbeit (wie sie ihren inneren Zweck verwirklicht) angewendet und die Rolle von Arbeit für die Selbstverwirklichung der Subjekte endlich gezeigt werden.

Mithin ist auch dieser Bildungsprozess angewiesen auf dialektische Verhältnisse: In denen das Subjekt ihm selbst fremde Zwecke vorfindet, an denen es seinen eigenen, inneren Zweck entwickeln und verwirklichen, an denen es sich selbst – so hatte Hegel formuliert – *bestimmen* kann. Arbeit als gesellschaftliche Arbeit erfüllt diese Bedingung: Einerseits, weil sie als Praxis der Subsistenzsicherung eine bedeutende Notwendigkeitsdimension besitzt; und andererseits, weil sie als Institution und (in der entwickelten Arbeitsgesellschaft, um die es hier geht) als arbeitsteilig organisierte Praxis das Subjekt in einen Zusammenhang stellt, in dem es sich unweigerlich mit fremden Zwecken auseinanderzusetzen hat. Ausgehend von ihrer normativen Dimension ist Arbeit der benötigte und fähige *Ort* der Vermittlung, in dem sich das Subjekt in der Auseinandersetzung mit fremden Zwecken *bilden*, d. h. eben auch, seinen eigenen Zweck zu Geltung und Verwirklichung bringen kann.

Hierfür zweckmäßig und ausschlaggebend ist außerdem das besondere Wesen von Arbeit; das *Wie* des teleologischen Prozesses als das *Wie* der Selbstverwirklichung: Diese ist dann notwendig *begrenzt*, d. h. nicht frei in ihrer Formung. Die Grenzen setzen hierbei auf der einen Seite der innere Zweck des Subjekts, auf der anderen die gesellschaftliche Rahmung (die äußeren Bedingungen also, die das Subjekt vorfindet). Was hier Grenze ist, ist gleichzeitig auch notwendige Ermöglichungsbedingung gelingender Selbstverwirklichung: Gekennzeichnet dadurch, dass das Subjekt seinen inneren Zweck an bzw. gegenüber äußeren Zwecken zur Geltung bringt und schließlich verwirklicht, ist gelingende Selbstverwirklichung unbedingt angewiesen auf die Präsenz dieser beiden; hinzu kommt, dass Arbeit wie gezeigt in dieser Weise überhaupt nur im gesellschaftlichen Kontext agieren kann.

Dies verdeutlicht auch die Anerkennungsforderung als ihr notwendiges Element: Wo der innere Zweck des Subjekts den entscheidenden Ausschlag gibt für dessen Subjektivität und dessen *Subjekt-Sein*, sodann für dessen Anerkanntwerden als Subjekt durch sich selbst und durch andere, muss einerseits dieser Zweck präsent und andererseits ein geeigneter Rahmen vorhanden sein, in dem er sich zur Geltung bringen, bilden und verwirklichen kann. Maßgeblich ist, dass auch der Zweck des Subjekts – analog zur gezeigten inneren Architektur von Arbeit – mit einem inneren und einem äußeren Anteil gezeigt werden muss und dass Arbeit – als Vermittlerin subjektiver Selbstverwirklichung, die dem Subjekt die Objekte zuführt, an denen diese sich vollzieht – im gelingenden Bildungsprozess nur bis an die Grenze des inneren Zwecks vordringt; andernfalls wäre das subjektive Selbst in den Wandlungsprozess einbezogen und dann nicht mehr in seiner ursprünglichen Form vorhanden; dann

könnte es freilich nicht mehr zur Verwirklichung gelangen. Formbar ist allein der äußere Anteil des subjektiven Zwecks; und die Formung ist Bildung hin zu Selbstverwirklichung.

Arbeit als gesellschaftliche Arbeit ist nun aufgrund ihrer besonderen, dem entsprechenden inneren Architektur in der Lage, das subjektive Selbst in dieser, für das Gelingen des Bildungsprozess notwendigen Weise nach außen zu bringen und gleichzeitig zu schützen: Indem sie aus ihrer normativen Dimension heraus vermittelnd wirkt, dabei aber auf das Subjekt zielt, hebt sie – wieder in einem dialektischen Prozess – den unmittelbaren Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt auf und ermöglicht dem Subjekt so einerseits eine Resonanz- andererseits eine Bildungserfahrung: Der innere Zweck des Subjekts (als wesentlicher Anteil seines Selbst) tritt in der Auseinandersetzung mit fremden Zwecken einerseits zutage, andererseits übernimmt das Selbst Elemente dieser fremden Zwecke. Arbeit treibt den Bildungsprozess des Subjekts damit in zweifacher Weise voran: (1.) Indem hier dem Subjekt sein innerer Zweck präsent gemacht wird; außerdem, (2.) indem sie das Selbst durch fremde Zwecke ergänzt. Entscheidend ist, dass diese Ergänzung nicht den inneren Zweck selbst berührt; dass sie also nicht – einfach ausgedrückt – *zu weit in das Subjekt hineingeht*.

So ist die *Resonanzleistung* von Arbeit hier ausschlaggebend für den gelingenden Bildungsprozess, den Arbeit aber mit vollzieht. Erst, wenn dem Subjekt sein innerer Zweck bewusst ist, kann es fremde Zwecke gelingend in sein Selbst integrieren oder eben nicht. Dabei laufen Bewusstmachung und Formen des Selbst im gleichen Prozess ab. Was Arbeit hier gegenüber den anderen Institutionen und Praxen hervorhebt, ist ihre starke Notwendigkeitsdimension: Ihr Charakter als *aufgedrungenes Mittel* und ihr – auf den ersten Blick – der Freiheitsverwirklichung gegenläufiges Wesen. Aus diesem heraus stellt sie dem Subjekt besonders viele Objekte, d. h. fremde Zwecke gegenüber, an denen sich einerseits sein eigener innerer Zweck in der Auseinandersetzung mit diesem besonders deutlich hervorheben kann und muss; die aber auch eine besonders *breite Angriffsfläche* für Bildung als Integration in das Selbst bieten.

## 10. Die Bedeutung von Arbeit als ihr moralischer Wert

Im Ganzen lässt Arbeit sich dann so verstehen, dass sie als Institution und als Praxis den gesellschaftlich gerahmten Bildungsprozess des Subjekts hin zu dessen Selbstverwirklichung vorantreibt; und zwar, indem sie ausgehend von einer teleologischen Verfassung als ihr Wesen dialektisch agiert und dem Subjekt so eine Resonanzerfahrung als Grundlage des Bildungsprozesses ermöglicht. Gleiches leistet sie – weil damit verknüpft – für den gesellschaftlichen Bildungsprozess als *Weltformung*; sie ist praktisch Mittel zu diesen Zwecken und also Problemlösungsmechanismus, außerdem institutionell bestimmte Problemlösungsinstanz. *Gelingende Aneignung* von Arbeit meint dann, Arbeit einerseits so zu *verstehen*, andererseits organisatorisch so zu *formen* und *auszuführen*, dass sie diesen – ihren inneren – Zweck verwirklichen kann und dann – aus der Sicht der Subjekte – deren Selbstverwirklichung nährt, birgt, ermöglicht und vorantreibt.

Ausschlaggebend für die Bedingungen und das Gelingen dessen ist einerseits die gesellschaftliche als institutionelle Rahmung, die Arbeit als Institution birgt, andererseits dessen praktische Durchführung, die Arbeit als Praxis leistet. Hinzu kommt, dass Arbeit diesen Bildungsprozess zu vollziehen angetan ist dank besonderen inneren Architektur, in der das Subjekt sich *wiedererkennen* kann; aufgrund dessen, dass sie mit ihrer normativen Dimension ein in besonderer Weise vermittelndes Element besitzt.

Die besondere innere Architektur von Arbeit hatte meine Untersuchung erstmals gezeigt und damit das Bild von Arbeit als Problemlösungsinstanz im Institutionengefüge der Arbeitsgesellschaft vervollständigt und kritisch präzisiert. Damit wurde klar: Was Arbeit ausmacht und als besonderes Element gelingender Lebensführung charakterisiert, ist ihre Bedeutung für den Bildungsprozess der Subjekte und dann auch der Gesellschaft. So kommt ihr unbedingt ein *moralischer Wert* zu, der sowohl für das Subjekt als auch für die Gesellschaft unhintergebar ist.<sup>406</sup>

Denn: Meine Beschreibung deutet immerhin an, dass Arbeit diesen Bildungsprozess nicht nur in der beschriebenen besonderen Weise, sondern generell einzigartig, insbesondere in der Verwirklichung des inneren Zwecks des Subjekts,<sup>407</sup> vollzieht. Dann wäre sie im Hinblick auf gelingende Lebensführung

---

<sup>406</sup> Endgültig bestätigen oder widerlegen ließe sich diese These zugegebenermaßen erst vor einem ausführlichen Verständnis einerseits der Mechanismen Selbstverwirklichung des Subjekts, andererseits der Architektur der Arbeitsgesellschaft. Beides kann ich hier nicht erbringen. Doch möchte und kann ich von meinem hier entwickelten Arbeitsverständnis aus hier immerhin so weit gehen zu sagen, dass die Arbeitsgesellschaft für die Verwirklichung des moralischen Werts, wie ich ihn hier beschreibe, unhintergebar ist, weil dieser seine Quelle auch in ihrer besonderen Architektur und der von Arbeit als ihrer Institution findet. Will man den moralischen Wert von Arbeit, wie ich ihn hier zeige, also bewahren, muss man auch die Arbeitsgesellschaft als solche bewahren.

<sup>407</sup> Das heißt nicht, dass das Subjekt seinen inneren Zweck ausschließlich in Arbeit findet. Jedoch ist Arbeit, so meine ich, aufgrund ihrer besonderen Architektur dazu angetan, den Zweck des Subjekts, mithin sein Selbstsein, dessen Bedingungen entsprechend zur Geltung zu bringen und zu verwirklichen.

in der Arbeitsgesellschaft nicht allein für Subsistenzsicherung unhintergebar, sondern auch für gelingende Selbstverwirklichung. Wo ich Selbstverwirklichung im eingangs dieser Untersuchung gezeigten Bild des gegenwärtigen Zustands der Arbeitsgesellschaft als kulturelevanten Wert ausgewiesen hatte, der als solcher eben auch das Bild und die Organisation von Arbeit verändert, muss Arbeit hier also gerade deshalb wieder eine besondere Bedeutung zuerkannt werden; wo also Selbstverwirklichung im Zuge der normativen Subjektivierung der Arbeitsgesellschaft als unentbehrliches Element gelingender Lebensführung verstanden wird, muss dann gerade – das zeigt meine Untersuchung hiermit – Arbeit, die dies in einzigartiger Weise vorantreibt, wieder mit ihr in Verbindung gebracht und – das ist entscheidend – entsprechend gestaltet werden.<sup>408</sup>

Andererseits trifft prekäre Organisationsweisen von Arbeit der gleiche Vorwurf. Als solche hatte ich jene gezeigt, die als scheinbare *Befreiung der Arbeit* aus der normativen Subjektivierung hervorgegangen waren. Vor meinem Arbeitsverständnis lässt sich nun sehen, warum gerade entgrenzte, flexibilisierte oder subjektivierte Arbeitsorganisation, die, als Reaktion auch auf künstlerkritische Forderungen nach weniger rigiden Arbeitsstrukturen, die eigentlich subsistenzsichernde Praxis auch in den Dienst von individueller Selbstverwirklichung stellen sollte, Arbeit ihrer Rolle als Problemlösungsinstanz und Problemlösungsmechanismus entheben, mit der gezeigten Folge, dass sich die (notwendig) krisenhafte Transformation als eine unproduktive verfestigt und die Bedingungen gelingender Lebensführung und mithin Selbstverwirklichung obstruiert werden.

Meine Untersuchung hat bestätigt, dass hier ein falsches Bewusstsein von Arbeit und insbesondere – das lässt sich nun zeigen – ihrer Selbstverwirklichungsleistung herrscht. In der subjektivierten Arbeitsgesellschaft ist Arbeit (1.) aufgrund ihrer Vermarktlichung, (2.) aber auch aufgrund eines *falschen* Verständnisses von Selbstverwirklichung nicht mehr als dementsprechende Problemlösungsinstanz bewusst. Geformt wird dann eine Arbeitsorganisation, die diesem *falschen* Selbstverwirklichungsideal auf den ersten Blick mehr entspricht, diesen Anspruch aber freilich nicht einlösen kann.<sup>409</sup> Ohne hier einen Diskurs über die Bedingungen und die Form von Selbstverwirklichung führen zu wollen, kann ich doch immerhin darauf verweisen, dass meine Untersuchung eine Selbstverwirklichungsleistung von Arbeit offengelegt hat, die den Bedingungen des Subjekts zu entsprechen scheint, weil sie es in dem durch sie geborgenen Bildungsprozess anteilig

---

<sup>408</sup> So ist etwa die Forderung nach einem bedingungslosen Grundeinkommen diesem Selbstverwirklichungsanspruch, aus dem heraus sie in der gegenwärtigen Debatte darum eigentlich formuliert wird, kontraproduktiv, weil gerade ein Grundeinkommen das Subjekt der Selbstverwirklichungsleistung von Arbeit entziehen würde. Voraussetzung ist aber eine Arbeitsorganisation, die Selbstverwirklichung ermöglicht.

<sup>409</sup> So zeigt etwa auch Axel Honneth, dass die gegenwärtige Organisation statt auf soziale Freiheit eher auf individuelle Freiheit zielt, die jedoch keine echte Freiheit sei (vgl. Honneth 2011, S. 468 f.). Ulrich Beck macht darauf aufmerksam, dass im Zuge der Individualisierung der Gesellschaft im Allgemeinen und von Arbeit im Besonderen die gesellschaftliche Rahmung und dann notwendige dialektische Grundbewegung der Freiheitsverwirklichung verloren ginge (vgl. Beck 1986, S. 119 f.).

formt und dessen Selbst zur Geltung, schließlich zur Verwirklichung bringt. Mittels Arbeit gelingt es dem Subjekt, so möchte ich pointiert formulieren, einerseits seine eigenen Leerstellen mit Welt aufzufüllen, andererseits die Leerstellen der Welt mit Selbst aufzufüllen. Weil sie *Institution* ist, wird beides *in* Arbeit aufeinander zugeführt; weil sie *Praxis* ist, führt Arbeit beides aufeinander zu. Sie dient – das hatte auch Ingrid Kurz-Scherf gezeigt – im Vergleich zur subjektivierten Auffassung davon dann letztlich *begrenzter* Selbstverwirklichung, die als solche aber einzig *echte* Selbstverwirklichung ist, weil sie ein *Selbst* sowie einen Ort für dessen *Verwirklichung* jeweils schützend präsent hält. Damit wird ein neues, klärendes Bild der Krise möglich.

Mein Verständnis von Arbeit als bewusstem Resonanzraum des Selbst klärt die gezeigten Phänomene der unproduktiv krisenhaften Transformation der Arbeitsgesellschaft auf; überdies erscheint das ihnen zugrundeliegende Narrativ von Arbeit als ein pathologisches, weil es die tatsächliche Funktion und Rolle von Arbeit in der Arbeitsgesellschaft, ihren moralischen Wert, *krankhaft*, d. h. nicht mehr gelingend werden lässt: Es führt in die Krise, weil nach ihm das Wesen und die Rolle von Arbeit als Resonanzraum des Selbst nicht mehr bewusst und sodann Arbeit diesem nicht entsprechend, zum Teil sogar gegenläufig gestaltet ist. Hier bestätigt sich meine Vermutung, dass die Krisenerscheinungen in erster Linie eine Folge subjektivierter Arbeit sind; Subjektivierung also als *Hauptpathologie* der gegenwärtigen Arbeitsgesellschaft verstanden werden muss.

Problematisch ist hier insbesondere die Überbetonung des Subjekts in die eine wie in die andere Richtung: Wo entgrenzte und flexibilisierte Arbeit in verschiedener Hinsicht zu weit auf die Lebenswelt und dann auch auf das Subjekt selber zugreifen, geht sie zu weit dessen inneren Zweck an; auch, weil das Subjekt hier – das hatte ich etwa nach Franzpötter am *Employability*-Leitbild der subjektivierten Arbeitsgesellschaft gezeigt – genötigt ist, diesen Zweck über Gebühr deutlich nach außen zu tragen und entsprechend den Anforderungen des Marktes zu formen. Darüber hinaus ist flexibilisierte oder entgrenzte Arbeit auch örtlich als aneignungsfähiger Resonanzraum deformiert, bis dahin, möglicherweise nicht mehr aktiv zugänglich oder befragbar zu sein.

Der Widerspruch, der die Krise der Arbeitsgesellschaft unproduktiv verfestigt, betrifft also die Selbstverwirklichungsleistung von Arbeit: Die Art von ihr, die die normative Subjektivierung von ihr abfragt, kann (1.) Arbeit mit ihrer starken Notwendigkeitsdimension nicht leisten, außerdem ist sie (2.) dem hier entfalteten Verständnis nach keine echte, d. h. gelingende Selbstverwirklichung. Darüber hinaus bewirkt (3.) Arbeit Selbstverwirklichung nicht vollständig allein; sie ist lediglich ein Element des Bildungsprozesses hin zu Selbstverwirklichung, indem sie Resonanz und Vermittlung ermöglicht. Das Selbstverwirklichungsverständnis der subjektivierten Arbeitsgesellschaft scheint im Sinnanspruch an



Arbeit ihre Rolle hier zu überschätzen und dann zu übersehen, was Arbeit *im Dienste dessen* wirklich leistet und vor allem, dass gerade ihre Notwendigkeitsdimension hierfür entscheidend ist. Der krisenverfestigende Widerspruch besteht dann darin, dass Arbeit dem Verständnis und der Organisation nach ihrer ursprünglichen, *echten* Selbstverwirklichungsleistung enthoben und stattdessen hingeführt wird zu einer Form von Selbstverwirklichung, die keine ist. Arbeit kann dann ihre Rolle als Problemlösungsinstanz der Arbeitsgesellschaft nicht mehr erfüllen; die Gesellschaftsform bleibt krisenhaft.

Was bedeutet diese Beschreibung nun für das hier gesuchte, wieder aneignungsfähige Arbeitsverständnis?

Vor allen Dingen entscheidend, mithin unhintergebar, ist die gesellschaftliche Rahmung von Arbeit: Allein als gesellschaftliche Arbeit kann sie – das hatte ich eingangs dieses abschließenden Teils gezeigt – überhaupt erst in der hier erklärten Weise agieren. Darüber hinaus ist das Subjekt in seinem Bildungs- als Selbstverwirklichungsprozess angewiesen auf die Auseinandersetzung mit fremden Zwecken, die Arbeit ihm zuführt. Das bedeutet also: Der innere Zweck von Arbeit kann überhaupt erst im gesellschaftlichen Kontext zutage treten und sich auch nur hier verwirklichen; und aus Sicht des Subjekts ist Arbeit allein als gesellschaftliche Arbeit in dieser Weise befragbare Problemlösungsinstanz. Hier bekräftigt sich wieder die Notwendigkeit, Arbeit in der Auseinandersetzung mit ihr als Institution *und* als Praxis zu zeigen.

Von dieser Kontextualisierung aus können nun die weiteren Elemente meines Arbeitsverständnisses formuliert werden:

So bekräftigt sich hier wieder das Gebot eben gerade nicht freier, sondern *begrenzter* Selbstverwirklichung, weil gelingender Vollzug der Präsenz einerseits des inneren Zwecks des Subjekts, andererseits eines Ortes bedarf. Dieser Ort lässt sich nun verstehen als Resonanzraum des Selbst; er ist – im Ganzen – Arbeit mit ihrem moralischen Wert, die dann – so lässt sich nun weiter zeigen – in bestimmter Weise verstanden und organisiert sein muss.

## 10.1 Arbeit als Resonanzraum des Selbst

Als ausschlaggebendes Element der Selbstverwirklichungsleistung von Arbeit hatte ich bereits Resonanz gezeigt: In den Resonanzerfahrungen, die Arbeit ermöglicht, tritt der innere Zweck des Selbst nach außen und kann sich dann – im Bildungsprozess, den Arbeit gleichso birgt – von diesem ausgehend weiter entwickeln. Damit kommt *Resonanz* als ein zentraler Begriff und Bezugspunkt meines Arbeitsverständnisses hinzu, der auch dessen Stoßrichtung entspricht: Hartmut Rosa zeigt Resonanz in einer so tiefgehenden wie breiten Auseinandersetzung mit dem Begriff nicht nur als deskriptives, sondern ausdrücklich auch als normatives Konzept<sup>410</sup>, weil sie – als bestimmte *Weltbeziehung* – „menschliches Grundbedürfnis“<sup>411</sup> und dann ausschlaggebend für ein gelingendes Leben sei.<sup>412</sup> Dann rekonstruiert er auch Arbeit ausdrücklich als Resonanzsphäre, die im gegenwärtigen Zustand der Moderne aber zu entschwinden drohe. Deshalb sei der Kampf um gute Arbeit letztlich der Kampf um die (wieder) Zugänglichkeit und Verwirklichungsfähigkeit der elementaren arbeitsvermittelten Resonanzbeziehung.<sup>413</sup>

Vor meinem Arbeitsverständnis lässt sich Rosas Deutung nun im Verweis auf die innere Architektur von Arbeit bekräftigen, aber auch kritisieren und ergänzen; umgekehrt kann ich mein Arbeitsverständnis mit Rosas Rekonstruktion des Resonanz-Begriffs weiter ausarbeiten: hin zu einem klareren Verständnis der Leistung von Arbeit im Bildungsprozess hin zu Selbstverwirklichung.

Wo Rosa Resonanz u.a. als eine durch „Selbstwirksamkeitserwartung gebildete Form der Weltbeziehung“<sup>414</sup> fasst, die als solche eine Antwortbeziehung sein müsse, bekräftigt sich Arbeit mit ihrem Wesen und ihrer Architektur als Resonanzraum. Denn, so Rosa weiter, Resonanz „[...] setzt voraus, dass beide Seiten *mit eigener Stimme* sprechen, und dies ist nur dort möglich, wo starke Wertungen berührt werden. Resonanz impliziert ein Moment konstitutiver Unverfügbarkeit“<sup>415</sup>. Arbeit kann Resonanzraum sein, weil in ihr – vermittelt durch ihre normative Dimension – der innere Zweck des Subjekts nach außen (aus dem Subjekt heraus) tritt, aber gleichzeitig geschützt bleibt, damit also nicht vollständig aneignungsfähig, mithin veränderbar ist. In dieser Weise (im gleichen Prozess) führt Arbeit dem Subjekt fremde Zwecke (d. h. auch Welt) so begrenzt aneignungsfähig zu. Vermittelt durch die normative Dimension treten Subjekt und Welt einander jeweils „hinreichend >geschlossen< bzw. konsistent“<sup>416</sup> gegenüber. So geformt ist Arbeit also genau der „*entgegenkommende*

---

<sup>410</sup> Vgl. Rosa 2016, S. 293 f.

<sup>411</sup> Ebd.

<sup>412</sup> Ebd., S. 294.

<sup>413</sup> Vgl. ebd., S. 397.

<sup>414</sup> Ebd., S. 298.

<sup>415</sup> Ebd.

<sup>416</sup> Ebd.

*Resonanzraum*<sup>417</sup>, den Rosa als unentbehrlich für die Herstellung gelingender Resonanzbeziehungen erklärt: Sie lässt Resonanz zu, erzwingt sie aber nicht und bewahrt Subjekt wie Welt gleichzeitig vor einem zu starken Zugriff, der sie ihre Resonanzfähigkeit einbüßen ließe.

Was diese knappe Beschreibung zeigen sollte und zeigt: Arbeit ist Resonanzsphäre nicht nur der Anfrage, sondern auch der Anlage nach. Das gilt, so hatte ich gezeigt, gerade für Erwerbsarbeit aufgrund ihrer gesellschaftlichen Einbettung. Anders als Rosa vorbringt, löst das *Verkaufen* von Arbeitskraft nicht zwangsläufig die Resonanzbeziehungen auf, die Arbeit stiftet<sup>418</sup>; vielmehr formt sie sie – wieder vorausgesetzt, dass diese Leistungsfähigkeit von Arbeit *bewusst* ist – in ganz besonderer Weise.

Arbeit ist also Resonanzraum; und tatsächlich ergibt sich das, so kann ich mein Arbeitsverständnis nun ergänzen, aus ihrer besonderen Verfassung, konkret durch die Vermittlung der normativen Dimension. Wo das Wesen von Arbeit subjektive Teleologie ist, muss Arbeit genauer verstanden werden als *Resonanzraum des Selbst*: Als – was ausdrücklich ihre institutionelle *und* praktische Form meint – Ort, der den inneren Zweck des Selbst zur Geltung bringt. Wie und was damit genau gemeint ist, legt die nähere Betrachtung der Resonanzleistung von Arbeit offen.

Ausgangspunkt ist, dass Arbeit als Resonanzraum des Selbst darauf abzielt, den inneren Zweck des Subjekts zur Geltung zu bringen, d. h., ihn dem Subjekt selber, aber auch anderen Subjekten, mit denen es interagiert, *bewusst* zu machen. Das leistet sie als Institution und als Praxis in zweierlei Weise: Mittels (1.) Anerkennung und mittels (2.) *Selbst-Erfahrung*, die unmittelbar auf das Subjekt gerichtet ist.

Arbeit, in der Arbeitsgesellschaft insbesondere in Form von Erwerbsarbeit, entfaltet durch die Herstellung von Anerkennungs- als Resonanzerfahrungen gesellschaftliche Integrationskraft; die Resonanzerfahrung wird hier eingetragen durch den institutionellen Charakter von Arbeit, praktisch durch soziale Interaktion und Kooperation. Anerkennung ist – so zeigt auch Hegel – der Mechanismus, der das Selbst des Subjekts in einer *Resonanzerfahrung* überhaupt erst bewusst macht: in der Anerkennung dessen durch das Subjekt selbst wie durch andere Subjekte; erst dann ist – auf der Basis der Sichtbarkeit des Subjekts – gesellschaftliche Interaktion als Integration möglich. Damit wird Anerkennung zum wesentlichen Element gesellschaftlicher Arbeit, die dann – im Willen, ihren inneren Zweck zu verwirklichen und eine (dementsprechende) sittliche Gesellschaftsordnung aufrecht zu erhalten – im Zuge dieser Zweckverwirklichung Verhältnisse wechselseitiger Anerkennung herstellt.

---

<sup>417</sup> Ebd., S. 284.

<sup>418</sup> Vgl. ebd., S. 396 f.

Umgekehrt bekräftigt sich Arbeit als leistungsfähig für gesellschaftliche Integration. Jedoch ist dies, anders als Honneth behauptet, nicht die primäre Funktion von Arbeit, sondern lediglich *ein* Aspekt der Resonanzleistung von Arbeit. Arbeit wirkt *anerkenntnisbildend*; sie stellt Verhältnisse gelingender wechselseitiger Anerkennung her, weil sie allein in diesen ihren inneren Zweck verwirklichen kann. Desgleichen ist es nicht, wofür etwa (hier exemplarisch) Angelika Krebs oder Robert Castel argumentieren, ihre soziale Integrationskraft, die Arbeit in erster Linie ausmacht; auch diese entfaltet Arbeit im Dienste ihres inneren Zwecks, dessen Verwirklichung wie gezeigt darauf angewiesen ist, dass das Subjekt bzw. dessen Selbstsein in einem gesellschaftlichen Kontext anerkannt ist. So verstanden ist auch die von Friedrich Kambartel gezeigte moralische Form von Arbeit – die Vermittlung der Teilnahme am gesellschaftlichen Leistungsaustausch – letztlich auch nur ein Mittel dieser Zweckverwirklichung.

Tatsächlich zielt Arbeit immer auf das Subjekt; auf dieses ist ihre *Resonanzleistung* gerichtet. Deutlicher wird dies mit Blick auf den Praxischarakter von Arbeit, weil die durch ihn eingetragene Resonanz als unmittelbare *Selbst-Erfahrung* verstanden werden muss: Während *Anerkennung* Selbstbespiegelung, d. h. *Resonanz*, in sozialer Interaktion meint, also in erster Linie durch den institutionellen Charakter von Arbeit eingetragen wird, ermöglicht auch ihre Formung als Praxis dem Subjekt eine resonanzverursachte *Selbst-Erfahrung*, die dann nicht unmittelbar sozial gebunden ist. Zwar sind alle echten Anerkennungserfahrungen auch Resonanzerfahrungen, jedoch nicht umgekehrt alle Resonanzerfahrungen Anerkennungserfahrungen; das macht meine Beschreibung von Arbeit als zwar gesellschaftsgebunden, aber auf das Subjekt gerichtet deutlich: Wo es Arbeit letztlich um die Selbstverwirklichung des Subjekts (und eben nicht zuallererst um den gesellschaftlichen Fortschritt) geht, Resonanz dann als Erfahrung des Selbst ein notwendiges Element dessen ist, wird in der Betonung des Praxis- oder Tätigkeitscharakters von Arbeit sichtbar, dass diese *Selbst-Erfahrung* nicht jedes Mal unmittelbare soziale Interaktion erfordert, sondern auch Arbeit als Tätigkeit dem Subjekt mit den Gegenständen seiner Arbeit resonanzfähige Entitäten zuführt: solche, in denen es in der Auseinandersetzung mit ihren Elementen sein Selbst erkennen kann. Resonanzfähig ist hier also die *Materialität* von Arbeit<sup>419</sup>. Hartmut Rosa streicht deutlich heraus, dass sich Resonanz auch aus *stofflicher Vermittlung* ergibt; auch hier „bilden sich genuine Antwortbeziehungen in dem für resonante Weltbeziehungen charakteristischen Sinn heraus“<sup>420</sup>.

Rosa zeigt, dass die Transformation hier eine doppelte ist, weil die Tätigen im Arbeitsprozess den Stoff verändern, während der Stoff gleichzeitig sie verändert (indem sie lernen, Fähigkeiten hinzugewinnen,

---

<sup>419</sup> Vgl. ebd., S. 394.

<sup>420</sup> Ebd., S. 395.

sich bestimmter Einstellungen oder Talente bewusst werden etc.). So bewirkt auch soziale Resonanz, also Anerkennung, eine doppelte Transformation: Sie ist Bedingung dafür, einerseits, dass der innere Zweck des Subjekts in der Welt Geltung erlangen und sie formen kann; andererseits, dass das Subjekt die Welt in sein Selbst integrieren und sich dann – im Anerkennen und Anerkanntsein – seinerseits formen kann.

Worauf es mir hier ankommt: Arbeit kommt moralischer Wert zu als *Resonanzraum des Selbst*, aber nur in ihrer Form als Institution *und* als Praxis. Die Selbst-Erfahrung und Bildung, die dem Subjekt in der reinen Tätigkeit gelingt, ist als bloße *Selbstbespiegelung* unvollständig, weil Selbstverwirklichung (nach Hegel) nur in der Auseinandersetzung mit fremden Zwecken und darüber hinaus nur in einem Raum möglich ist, den das Subjekt deutlich als ihm äußerlich begreifen kann. Auf institutioneller Ebene sind diese fremden Zwecke, ist dieses Andere, dagegen *überdeutlich*; das Subjekt ist hier im Modus dauernder Auseinandersetzung abgeschnitten von echter Selbsterfahrung.<sup>421</sup> Ich stimme Hartmut Rosa zu, wenn er sagt, dass in der Auseinandersetzung mit Arbeit bislang ihre „Sozialität [...] über- und ihre Materialität unterbetont“<sup>422</sup> wurde, möchte jedoch ausdrücklich dafür eintreten, nun nicht, worauf Rosas Deutung von Arbeit hinauszulaufen scheint, in das andere Extrem zu verfallen.<sup>423</sup>

Denn: Was Arbeit als Resonanzraum des Selbst ermöglicht, Anerkennung und Selbst-Erfahrung des Subjekts, ist nur *im Ganzen* dessen Selbstverwirklichung dienlich, auf die Arbeit wie gezeigt letztlich zielt, weil deren Gelingen die Aktualisierung bestimmter Elemente und Verhältnisse voraussetzt. Das gilt auch für die Elemente und Verhältnisse von Arbeit; gleichso für die Verhältnisse, in die Arbeit eingebunden ist. Ihr moralischer Wert, Resonanzraum des Selbst zu sein, wird dadurch äußerst fragil: Seine Verwirklichung, ja ganz generell seine Präsenz, setzt eine bestimmte Verfassung, d. h. eine bestimmte Organisation von Arbeit voraus: eine, in der Arbeit zur Herstellung gelingender Resonanzbeziehungen in der Lage ist. Gemeint ist hier wieder ein aneignungsfähiges Narrativ von Arbeit. Dieses lässt sich nun perspektivieren, ausgehend von dem hier formulierten Arbeitsverständnis. Zuvor möchte ich das hier gewonnene Arbeitsverständnis noch einmal pointiert formulieren:

*Arbeit ist Resonanzraum des Selbst. Sie zielt – ihrem inneren Zweck nach – letztlich auf die Selbstverwirklichung des tätigen Subjekts, dann notwendigerweise auch darauf, Verhältnisse herzustellen, in denen diese Selbstverwirklichung möglich ist. Wo Arbeit charakterisiert ist durch das*

---

<sup>421</sup> Denn: Dann läuft es Gefahr, fremde Zwecke zu den eigenen zu machen.

<sup>422</sup> Rosa 2016, S. 394.

<sup>423</sup> Rosa qualifiziert die durch Arbeit vermittelte Resonanzbeziehung als *Objektbeziehung* (vgl. ebd., S. 381 ff.). Damit muss er wesentliche, insbesondere normative Implikationen von Arbeit übersehen, die ihre Qualifikation als Resonanzsphäre aber wesentlich eintragen.

*Wesen subjektiver Teleologie, leistet sie mit der Selbstverwirklichung der Subjekte letztlich ihre eigene Selbstverwirklichung (die ihres eigenen, inneren Zwecks).*

Besonders befähigt, Resonanzraum des Selbst zu sein, ist Arbeit durch ihre eigentümliche innere Architektur; diese hebt sie ab von den anderen Institutionen<sup>424</sup> sowie von anderen Resonanzsphären<sup>425</sup> der Arbeitsgesellschaft:

*Erstens* bringt sie durch ihre starke Notwendigkeitsdimension, die ihr zukommt einerseits als primäre, unhintergehbare Praxis der Subsistenzsicherung, andererseits als Praxis der Naturbearbeitung, als die sie eng mit der Natur verbunden und durch diese wesentlich determiniert ist, den inneren Zweck des Subjekts besonders stark zur Geltung und wirkt dann besonders produktiv auf Welt und Selbst.

*Zweitens* besitzt sie mit ihrer normativen Dimension einen Mechanismus der Vermittlung, der – im Aneignungsprozess, der Arbeit als Praxis eben auch ist – das Selbst schützend den Objekten seiner Bildung zuführt: So, dass der innere Zweck des Subjekts im Bildungsprozess unberührt bleibt und dieser dann tatsächlich in der *Selbstverwirklichung* des Subjekts gipfelt.

In Arbeit vernimmt das Subjekt also einerseits eine besonders deutliche Resonanz seines Selbst, andererseits findet es hier besonders viele Objekte der Bildung seines Selbst vor. Wo Arbeit in der Arbeitsgesellschaft in erster Linie gesellschaftliche Arbeit in Form von Erwerbsarbeit ist, spielt soziale Anerkennung als Resonanzerfahrung hier eine wichtige Rolle: Sie vermittelt die gesellschaftliche Integrationsleistung von Arbeit; derart, dass sie diese überhaupt erst durch Beziehungen gelingender Anerkennung (als Sonderfall von Resonanzbeziehungen) erbringen kann, dann durch diese – sofern die Anerkennung wechselseitig und gelingend ist – aber verbindlich erbringt. Der ökonomische Wert von Arbeit (das Erwerbsmoment), sofern er nicht überbetont wird, stärkt (im Idealfall) allenfalls die Integrationsleistung von Arbeit, ist für sie aber nicht ausschlaggebend.

## 10.2 Eine neue Perspektive auf menschenwürdige Arbeit

Diese Beschreibung, die Arbeit anhand ihres moralischen Werts (wieder) verständlich macht, eröffnet außerdem eine vielversprechende Perspektive auf ihre Rolle für ein menschenwürdiges Leben. In meiner Auseinandersetzung mit der Debatte um Arbeit hatten Verständnisse und Auffassungen

---

<sup>424</sup> Ein weiteres Unterscheidungsmerkmal ist hier freilich der Inhalt ihrer Rolle als Problemlösungsinstanz.

<sup>425</sup> Das meint: besonders befähigt im Unterschied zu anderen Resonanzsphären, wie etwa zwischenmenschliche Beziehungen in Familie oder Freundschaften oder (im weitesten Sinne) politische Beziehungen.

menschenwürdiger Arbeit einiges zur Aufklärung des moralischen Werts von Arbeit beigetragen. Jedoch war hierfür deren gewisse theoretische Unschärfe zu akzeptieren; ihre Voreingenommenheit im Zusammenbringen von Arbeit und Menschenwürde und damit auch in der Beschreibung eines möglichen Werts von Arbeit. Dagegen bringt meine hier gewonnene Darstellung von Arbeit als bewusstem Resonanzraum des Selbst Arbeit nun nachvollziehbar und direkt mit Würde in Verbindung, weil sie Arbeit als Ort der Entwicklung und Präsentation von Selbstachtung zeigt. Wo Ralf Stoecker *Selbst-Achtung* als Element von Würde so akzentuiert, dass diese die Fähigkeit zur Konstitution des Selbst als „*individuelle Person*“<sup>426</sup> beinhaltet, wird die Rolle und Leistungsfähigkeit von Arbeit in dieser Hinsicht klar: Sie ist als Resonanzraum des Selbst, als der sie hinwirkt auf Selbstverwirklichung, sowie als Praxis des Daseinsvollzugs dazu angetan, ein würdevolles Leben einzurichten und zu tragen: „Die Würde des Menschen als Mensch liegt [...] nicht bloß in der Übereinstimmung mit der einen oder anderen Rolle, die er spielt, sondern in der Konformität damit, was er insgesamt ist“<sup>427</sup>. Wo in Arbeit ausgehend von ihrer normativen Dimension das Selbst nun anhand seines inneren Zwecks zur Geltung kommt, tritt diese Konformität anerkennungsfähig hervor. So kann Arbeit auch die Repräsentation der Selbstachtung bergen, die nach Stoecker Würde erst als solche konstituiert: Es sei „eine Sache der Würde“<sup>428</sup> die „Rolle unseres Selbst [...] nach außen angemessen zu repräsentieren“<sup>429</sup>.

Relevant ist Arbeit für ein menschenwürdiges Leben aber nicht nur, weil sie potenziell Selbstachtung erzeugt, sondern auch, weil sie darüber hinaus dem Subjekt die Ressourcen zu Verfügung stellt, an seinem Selbst festzuhalten. Gemeint sind einerseits die materiellen Ressourcen der Existenzsicherung, andererseits ideelle und soziale Ressourcen wie etwa Anerkennung und soziale Integration, und schließlich auch die Reflexion als Bildung des Subjekts *hin zu sich selbst*, die sich in Arbeit vollzieht. Ausschlaggebend hierfür ist wieder ihre besondere innere Architektur: Weil Arbeit diese Leistungen erst aus dieser heraus erbringen kann und dabei – das ist entscheidend – das Selbst in seinem Bestimmungsprozess durch die und in der normativen Dimension von Arbeit besonders geschützt ist.

Insbesondere deshalb könnte man Arbeit ausgehend von dieser Beschreibung nun als unhintergebar für eine menschenwürdige Existenz auffassen, jedoch scheint mir dieser theoretische Schritt hier vorerst zu weit. Ihm vorausgehen müsste eine Auseinandersetzung mit den anderen zentralen Institutionen und Praxen (neben Arbeit), in denen und durch die das Subjekt seine Existenz konstituiert und sein Leben gestaltet, um dann zu zeigen, was Arbeit ihnen gegenüber auszeichnet, gerade im Hinblick auf Würde. Deshalb will ich es hier dabei belassen, Arbeit in einem schwächeren Sinn als Praxis

---

<sup>426</sup> Stoecker 2003, S. 144.

<sup>427</sup> Ebd.

<sup>428</sup> Ebd.

<sup>429</sup> Ebd.

und Institution eines menschenwürdigen Lebens ausweisen, d. h. ohne sie in dieser Hinsicht als exklusiv zu zeigen.

Indes lassen sich arbeitsgestalterische Forderungen auch ausgehend von diesem schwachen Verständnis menschenwürdiger Arbeit formulieren: Wo nämlich Arbeit wie gezeigt aus bestimmten Gründen, mithin aufgrund bestimmter Eigenschaften, eine Rolle im Vollzug eines menschenwürdigen Lebens spielt, darf sie nicht demütigend gestaltet sein, d. h. – wieder ausgehend von Stoeckers Verständnis, nach dem Würde sich im Wesentlichen aus Selbstachtung speist – nicht so, dass das Subjekt in ihr oder durch sie Verletzungen seiner Selbstachtung erleidet, die im Rahmen dieser Theorie unbedingt als Würdeverletzungen verstanden werden müssen. Im Falle von demütigender Arbeit wäre das Subjekt eben nicht nur um ein zentrales Selbstverwirklichungsinstrument gebracht, sondern – angesichts der moralischen Reichweite von Arbeit – möglicherweise um gelingende Selbstverwirklichung überhaupt. Die gestalterischen Forderungen an menschenwürdige Arbeit zielen dann folgerichtig darauf ab, das Subjekt ins Zentrum von Arbeit und Arbeitsgestaltung zu stellen; ähnlich gerichtet ist etwa auch das von Kant ebenfalls angesichts der Würde des Menschen vorgebrachte Instrumentalisierungsverbot.<sup>430</sup>

Weil sich die Rolle von Arbeit für ein menschenwürdiges Lebens also aus ihrem moralischen Wert ergibt<sup>431</sup>, sind die arbeitsgestalterischen Forderungen, die sich nach ihr formulieren lassen, die gleichen wie die an ein aneignungsfähiges Narrativ von Arbeit. Dieses, mithin die hier noch offenen Kriterien menschenwürdiger Arbeitsorganisation, will ich im nun folgenden, abschließenden Kapitel skizzieren.

---

<sup>430</sup> Vgl. Schaber 2011, S. 331 f.

<sup>431</sup> Dieses Verständnis ließe sich noch weit ausführlich produktiv machen, nicht nur für die Fragestellungen in der Debatte um Arbeit, sondern etwa auch für die Diskussion der Bedingungen eines menschenwürdigen Lebens in Arbeitsgesellschaften. Etwa ließe sich hiernach eine Stellungnahme zur Frage nach einem Recht auf Arbeit oder der Einführung eines bedingungslosen Grundeinkommens entwickeln.



## 11. Kriterien eines aneignungsfähigen Narrativs von Arbeit

Das hier gesuchte Arbeitsverständnis ist damit vollständig formuliert:

Dem Gesagten nach muss Arbeit im Narrativ der Arbeitsgesellschaft verstanden werden als gesellschaftlich eingefasster, bewusster Resonanzraum des Selbst. In dieser Rolle agiert sie als Problemlösungsinstanz der Arbeitsgesellschaft; das ist ihr Beitrag zu gelingender Lebensführung in dieser Gesellschaftsform sowie – damit verknüpft – zum Gelingen dieser Gesellschaftsform selber. Sofern man diese Rolle von Arbeit, mithin ihren moralischen Wert, als verbindlich für gelingende Lebensführung ansieht – und das legt die Beschreibung der Probleme von Arbeit und ihrer individuellen und gesellschaftlichen Folgen als Anlass dieser Untersuchung mehr als nahe –, müssen nach diesem Arbeitsverständnis bestimmte Forderungen an Arbeitsorganisation und -gestaltung formuliert werden, die darauf zielen, Arbeit in dieser Rolle zu bewahren.

Dass und warum Arbeit an sich als Institution der Arbeitsgesellschaft bewahrt werden muss und nicht nur – was etwa die Folge der Einführung eines Bedingungslosen Grundeinkommens wäre – nicht auf ihren praktischen Charakter reduziert werden darf, hatte ich bereits gezeigt: Weil sie ihrem Wesen und ihrer Architektur nach besonders geeignet ist, die Selbstverwirklichung der Subjekte und einen auch darauf ausgerichteten Transformations- als Fortschrittsprozess der Arbeitsgesellschaft anzutreiben. Die Kehrseite dieses Gewichts ihres moralischen Werts ist indes, dass sie gelingende Lebensführung auch leicht obstruieren kann: Nämlich dann, wenn der Teil ihrer Rolle erhalten bleibt, der den tiefen Zugriff auf die Lebenswelt der Subjekte bewirkt, sich jedoch der Teil, der die gezeigten moralischen Qualitäten birgt, nicht verwirklichen kann. In der Krise der Arbeitsgesellschaft ist das der Fall; hier bewirkt die unvollständige Präsenz des moralischen Werts von Arbeit ihre Probleme und verfestigt indes die Krise.

Das unterstreicht, dass die Verwirklichung des moralischen Werts von Arbeit an bestimmte Bedingungen, konkret: an Bedingungen des *Wie* der Aneignung von Arbeit, geknüpft ist. Diese lassen sich nun, da der moralische Wert sowie die innere Architektur von Arbeit, aus der heraus sich dieser speist und wirkt, gezeigt sind, im Rekurs eben darauf formulieren.

Als Bedingungen des *Wie* der Aneignung von Arbeit als gesellschaftlicher Arbeit sind hier freilich in erster Linie arbeitsorganisatorische Bedingungen gemeint: Wie muss Arbeit gestaltet sein, damit sie ihren moralischen Wert verwirklichen und ihren Beitrag dazu leisten kann, die Lebensführung in der Arbeitsgesellschaft (einschließlich deren Verfassung) gelingend zu gestalten? Mit dem hier gezeigten

Verständnis von Arbeit, das diesen moralischen Wert offenlegt und damit zur Formulierung eines aneignungsfähigen Narrativs von Arbeit befähigt, ist die grundlegende Bedingung erfüllt; grundlegend auch in der Hinsicht, dass die weiteren Bedingungen sich erst vor diesem Narrativ formulieren lassen und dieses gleichzeitig zum Fortschritt anregen.

Ich möchte diese Bedingungen hier nicht im Detail ausarbeiten; das würde meine Untersuchung zu weit weg führen von ihrem eigentlichen Gegenstand hin zu einer sozialwissenschaftlichen Untersuchung, deren theoretische und auch praktische Anforderungen ich hier nicht erfüllen kann. Dennoch möchte ich meine Theorie hier auch nicht ohne praktischen Anschluss in dieser Hinsicht lassen, zumal sie ihren Ausgang und ihre Motive wie ihre Motivation in den Problemen von Arbeit fand, mit dem ausdrücklichen Anspruch, diese durch ein neues Arbeitsverständnis immerhin kritisierbar verständlich zu machen. So will ich das Folgende als von meiner *Theorie von Arbeit* ausgehenden *Ausblick* formulieren und auch so verstanden wissen: Als keinesfalls vollständige Beschreibung der arbeitsorganisatorischen Bedingungen gelingender Aneignung von Arbeit, sondern als ausdrücklich entwicklungsfähige Skizze dessen: Ganz bewusst gebe ich hier knappe, ausdrücklich diskussionswürdige Antworten, die die Anschluss- und Kritikfähigkeit meines Arbeitsverständnisses zeigen sollen, an denen sich mein Arbeitsverständnis aber auch kritisch prüfen lassen kann und muss.

## Zur Frage nach einem Recht auf Arbeit

Ein erster praktischer Prüfstein meines Arbeitsverständnisses ist etwa die in der Debatte um Arbeit zentrale Frage nach einem Recht auf Arbeit. Sie lässt sich in meinem Arbeitsverständnis positiv beantworten, jedoch kann die gezeigte Integrations- oder Anerkennungsleistung von Arbeit, auf die zumeist zur Verteidigung eines Rechts auf Arbeit verwiesen wird, hier nicht herangezogen werden. Zwar sind Anerkennung und von ihr aus soziale Integration ein *wesentliches* Element der Resonanzleistung von Arbeit, jedoch kein *exklusives*. Tatsächlich können beide, wenn auch nicht in genau gleicher Form, auch durch andere Institutionen oder Praxen vermittelt werden. Darüber hinaus ist die auf sie gerichtete Leistungsfähigkeit von Arbeit – das hatte mein Bild der Krise der subjektivierten Arbeitsgesellschaft gezeigt – brüchig; gerade gegenwärtig stellt Arbeit weder zuverlässig Verhältnisse gelingender Anerkennung her, noch leistet sie verbindlich soziale Integration.

Statt sich also bei der Frage nach einem Recht auf Arbeit auf ein *Element* ihres moralischen Werts zu berufen, will ich dafür plädieren, *den moralischen Wert als solchen* hierfür ins Spiel zu bringen; die Bedeutung von Arbeit als Resonanzraum des Selbst also. Zwar ist auch dessen Verwirklichung praktisch fragil; tatsächlich ist er im gegenwärtig gültigen Narrativ von Arbeit nicht einmal präsent. Jedoch

handelt es sich hierbei (anders als bei Anerkennung und sozialer Integration) um eine potenziell verbindliche, zudem exklusive Leistung von Arbeit, die ihre Rolle als Problemlösungsinstanz ausmacht. Im Beruf hierauf ergäbe sich die Forderung nach einem Recht auf Arbeit dann daraus, dass kein Mitglied der Arbeitsgesellschaft, das zur Teilnahme an Arbeit in der Lage ist, aus diesem Resonanzraum ausgeschlossen werden darf, weil man ihm damit ein wesentliches, in seiner Form nicht ersetzbares Instrument von Resonanz, Bildung und schließlich Selbstverwirklichung vorenthalten würde. Diese Begründung wäre letztlich eine gerechtigkeits-theoretische mit den bekannten blinden Flecken, jedoch kann sie sich, um diese auszugleichen, auf das gezeigte Wesen von Arbeit als gesellschaftlicher Problemlösungsinstanz berufen.

### Zur Frage, welche Tätigkeiten demnach als Arbeit zu qualifizieren sind

Die Frage nach einem Recht auf Arbeit ist eng verbunden mit der Frage danach, was – welche Tätigkeiten oder Tätigkeitsformen – wir eigentlich als *Arbeit*, mithin als in der Arbeitsgesellschaft in bestimmter Weise anerkennungswürdige Tätigkeit verstehen und qualifizieren wollen. In der Debatte um Arbeit taucht diese Problemstellung meist in der Auseinandersetzung mit Familien- und Sorgearbeit auf; man diskutiert wie (etwa am Beispiel der Arbeiten Friedrich Kambartels oder Angelika Krebs') gezeigt, ob und aus welchen Gründen Familien- oder Sorgearbeit mit gleichen sozialen Rechten auszustatten sind wie klassische Erwerbstätigkeiten.

Die Einsicht, die mein Arbeitsverständnis hier ermöglicht, kann nur – wie das Arbeitsverständnis selber – für die Arbeitsgesellschaft gelten, weil die Rolle von Arbeit sich hier aus ihrer gesellschaftlichen Rahmung ergibt, durch sie die dann erst – als moralischer Wert von Arbeit in der Arbeitsgesellschaft – vollständig bestimmt werden kann. Aus der Beschreibung des moralischen Werts von Arbeit als Bedeutung von Arbeit für die Lebensführung lassen sich dann zwei Kriterien für die Zuschreibung des Labels *Arbeit* im sozialen anerkennungswürdigen Sinne ableiten:

Demnach meint *Arbeit* (1.) alle Tätigkeiten, in denen der Mensch Resonanzerfahrungen machen kann, die auch – das ist hier entscheidend – Anerkennungserfahrungen sind, weil diese Tätigkeit (2.) gesellschaftlich vermittelt ist; dass die Tätigkeit sich also auf gesellschaftlicher Ebene und nicht bloß im Privaten abspielt, wodurch sie dann als gesellschaftlicher Beitrag verstanden werden kann.

Anders als etwa Kambartel oder Krebs, führe ich das Kriterium gesellschaftlicher Rahmung hier nicht aus Gerechtigkeitsgründen an, sondern eingedenk der Verwirklichungsbedingungen des moralischen Werts von Arbeit. Wo es das Charakteristikum von Arbeit ist, dass sich das Subjekt hier mit fremden

Zwecken und Objekten auseinanderzusetzen hat, an denen es sich zur Geltung bringt, bildet und schließlich selbst verwirklicht; wo außerdem fremde Zwecke notwendig die fremder Subjekte sind, ist Arbeit das, was sie meiner Beschreibung nach ist, nur als gesellschaftliche Arbeit. Die gezeigte Rolle, die hier zur Qualifikation bestimmter Tätigkeiten als Arbeit herangezogen wird, kann sie demnach nur im gesellschaftlichen Rahmen erfüllen. Mithin ergeben sich die Ansprüche an sie erst in ihrer gesellschaftlichen, d. h. auch gesellschaftlich vermittelten Form. Gleichzeitig bekräftigt sich hier das Recht auf Arbeit.

### Zur Frage, wie Arbeit dann gestaltet sein muss

Aber was sind konkret diese Ansprüche an Arbeit? Wie muss Arbeit gestaltet sein, damit sich ihr moralischer Wert erfüllt? Auch das ausdrücklich zu zeigen war hier bislang – wo es um das Verständnis von Arbeit ging – offengeblieben. Nun, da hier ein Ausblick auf ein diesem Verständnis nach aneignungsfähiges Narrativ gegeben werden soll, müssen die arbeitsorganisatorischen Bedingungen der Erfüllung des moralischen Werts von Arbeit ergänzt werden.

Zur Erinnerung: Ich hatte Arbeit als Institution der Arbeitsgesellschaft hier gezeigt als (notwendig) gesellschaftlich eingefassten, bewussten Resonanzraum des Selbst, wobei diese Charakterisierung ausdrücklich auch Arbeit als Praxis mit einbezieht. Ausgehend von dieser Wesens- und Rollenbeschreibung lassen sich nun arbeitsorganisatorische Bedingungen formulieren, als Voraussetzung gelingender *Selbstverwirklichung* von Arbeit.

Das Kriterium der Bewusstheit muss sich wie gezeigt im Narrativ von Arbeit erfüllen; es ist als solches allererste Bedingung gelingender Aneignung: Dann, wenn es den moralischen Wert von Arbeit aneignungsfähig präsentiert; wenn das geteilte Arbeitsverständnis also die Bedeutung von Arbeit für die Lebensführung hervorhebt und dann Arbeit auch entsprechend gestaltet ist. Dass Arbeit als sie selbst, d. h., dass ihre Rolle bewusst ist, schließt ausdrücklich auch die Kenntnis ihrer starken Notwendigkeitsdimension ein, die Existenzbedingung der Selbstverwirklichungsdimension von Arbeit ist. Mithin eingeschlossen ist hier das Wissen um die dialektische Bewegung, die diese Notwendigkeitsdimension in die Selbstverwirklichungsdimension überführt.

Denn: Damit das Subjekt in der Tätigkeit Resonanzerfahrungen machen kann, muss die Freiheit dieser Tätigkeit begrenzt sein, d. h., ihm müssen Zwecke und Gegenstände zugeführt werden, die ausdrücklich nicht seine eigenen sind, an denen er seine eigenen dann aber – als davon

Unterschiedenes – erkennen kann. Mithin darf die Begrenzung nicht so weit reichen, dass der innere Zweck des Subjekts nicht mehr zur Geltung käme.

So muss auch – aus institutioneller Sicht – der Zugriff von Arbeit auf die Lebenswelt des Subjekts begrenzt sein:

*Erstens* darf dessen Lebensführung und dann dessen innerer Zweck durch Arbeit nicht so weit *angegangen* werden, dass dieser *an sich* verändert würde und schließlich nicht mehr verwirklichungsfähig vorhanden wäre.

*Zweitens* muss Arbeit hier begrenzt sein, um dem Subjekt in seiner Lebenswelt als *bestimmter*, aktiv aneignungsfähiger Resonanzraum zur Verfügung zu stehen; als Raum dann wirklich freier Selbstverwirklichung. Denn: Nur wenn das Subjekt den Zugriff von Arbeit auf sich bewusst steuern kann, ist es wirklich autonom und dann zu echter freier Selbstverwirklichung in der Lage.

So darf Arbeit demnach etwa nicht durch und durch rationalisiert, monoton und in ihren Abläufen strikt vorgegeben sein, weil sie ansonsten keinen Raum lässt für das Subjekt, sich selbst – sein Selbst, d. h. auch seinen inneren Zweck – in die Arbeit einzubringen und dann auch keine Resonanzerfahrungen ermöglicht.

## Zum Schluss

Damit ist auch diese Untersuchung an ihr Ende gekommen; ihr innerer Zweck – das Entschlüsseln des moralischen Werts von Arbeit – ist verwirklicht. Denn: Auch sie war begrenzt geblieben und hatte manch andere Grenzen überschritten: Insbesondere perspektivische und disziplinäre. aber auch die der – auf den ersten Blick – Machbarkeit.

Einschränkend sei gesagt: Die vollständige Zweckverwirklichung setzt Anerkennung voraus; das gilt gerade für diese Untersuchung mit ihren zahlreichen praktischen Bezügen und Motiven. Diese im Detail wieder aufzunehmen, musste hier noch offenbleiben, aber ausdrücklich nicht endgültig. Vielmehr will ich das hier Gezeigte verstehen und anbieten als Auftakt einer neuen theoretischen und dann auch praktischen Aneignung von Arbeit.

# Literaturverzeichnis

## Hegels Schriften

Hegels Schriften wurden zitiert nach der Ausgabe GESAMMELTE WERKE des Meiner-Verlags. Eine Ausnahme bildet die Ausgabe der VORLESUNGEN ÜBER DIE PHILOSOPHIE DER RELIGION (VPR).

Im Folgenden sind die in der Untersuchung verwendeten Siglen aufgeführt:

E	G.W.F. Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). In: Ders.: Gesammelte Werke. Bd. 20. Herausgegeben von Wolfgang Bonsiepen. Hamburg: Meiner 1992..
GL	G.W.F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. In: Ders.: Gesammelte Werke. Bd. 14.1: Grundlinien der Philosophie des Rechts ; 1, Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Herausgegeben von Klaus Grotzsch. Hamburg: Meiner 2009.
JR	G.W.F. Hegel: Naturphilosophie und Philosophie des Geistes. Vorlesungsmanuskript zur Realphilosophie (1805/06). In: Ders.: Gesammelte Werke. Bd. 8: Jenaer Systementwürfe III. Herausgegeben von Rolf-Peter Horstmann. Hamburg: Meiner 1976. S. 1 – 287.
PHÄ	G.W.F. Hegel: System der Wissenschaft. Erster Theil, Die Phänomenologie des Geistes. In: Ders.: Gesammelte Werke. Bd. 9: Phänomenologie des Geistes. Herausgegeben von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede. Hamburg: Meiner 1980.
SDS	G.W.F. Hegel: System der Sittlichkeit. Reinschriftentwurf (1802/03). In: Ders.: Gesammelte Werke. Bd. 5: Schriften und Entwürfe (1799-1808). Herausgegeben von Manfred Baum und Kurt Rainer Meist. Hamburg: Meiner 1998. S. 277 – 361.
VPR	G.W.F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 2. Die bestimmte Religion. Hamburg: Meiner 1985.
WL	G.W.F. Hegel: Wissenschaft der Logik. Zweiter Band: Die Subjective Logik oder Lehre vom Begriff. In: Ders.: Gesammelte Werke. Bd. 12.: Wissenschaft der Logik. Zweiter Band: Die Subjective Logik (1816). Herausgegeben von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke. Hamburg: Meiner 1981.

## Literatur

- Adorno, Theodor Wiesengrund (2001): Nachgelassene Schriften. Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit (1964/65). Frankfurt (Main): Suhrkamp (= Nachgelassene Schriften. IV, Vorlesungen, 13).
- Arendt, Hannah (2013): Vita activa oder Vom tätigen Leben. München (u.a.): Piper.
- Arndt, Andreas (1985): Zur Herkunft und Funktion des Arbeitsbegriffs in Hegels Geistesphilosophie. In: Archiv für Begriffsgeschichte (XXIX), S. 99–115.
- (2001): Zum philosophischen Arbeitsbegriff. Hegel, Marx & Co. In: Klaus-Michael Kodalle (Hg.): Arbeit und Lebensinn. Eine aktuelle Herausforderung in historischer und systematischer Perspektive. Würzburg: Königshausen & Neumann (= Kritisches Jahrbuch der Philosophie : Beiheft, 3), S. 99–108.
- (2003): Die Arbeit der Philosophie. Berlin: Parega.
- Bacon, Francis (2009): Neues Organon. Lateinisch - Deutsch. Hamburg: Meiner (= Philosophische Bibliothek, Bd. 400 a/b).
- Baethge, Martin (1991): Arbeit, Vergesellschaftung, Identität. Zur zunehmenden normativen Subjektivierung der Arbeit. In: Soziale Welt 42 (1), S. 6–20.
- Beck, Ulrich (1986): Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt (Main): Suhrkamp (= Edition Suhrkamp, 1365).
- Berger, Maxi (2012): Hegel über Arbeit und Selbstbestimmung. Berlin: Akademie Verlag Berlin (= Hegel-Jahrbuch / Sonderband, [1]).
- Berglund, Tomas (2012): Work Orientations in Western Europe and the United States. In: Furåker, Bengt / Håkansson, Kristina / Karlsson, Jan Ch. (Hrsg.): Commitment to Work and Job Satisfaction. Studies of Work Orientations. New York: Routledge 2012 (= Routledge studies in management, organizations, and societ; 16). S. 47-66.
- Bleses, Peter (2010): "Decent Work" in flexiblen Erwerbsformen - auch ein deutsches Problem? In: Guido Becke (Hg.): "Decent Work". Arbeitspolitische Gestaltungsperspektive für eine globalisierte und flexibilisierte Arbeitswelt; Festschrift zur Emeritierung von Eva Senghaas-Knobloch. Wiesbaden: VS, Verl. für Sozialwiss, S. 119–136.
- Boltanski, Luc; Chiapello, Eve (2003): Der neue Geist des Kapitalismus. Konstanz: UVK-Verl.-Ges (= Édition discours, 30).
- Booms, Martin (2011): Arbeit. In: Petra Kolmer und Armin G. Wildfeuer (Hg.): Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 1. Freiburg (u.a.): Alber, S. 214–226.
- Borchardt, Knut (1985): Grundriß der deutschen Wirtschaftsgeschichte. Göttingen, München: Vandenhoeck & Ruprecht; Bayerische Staatsbibliothek (= Kleine Vandenhoeck-Reihe, 144).
- Borkenau, Franz (1973): Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (= Schriften des Instituts für Sozialforschung, 4).
- Brehmer, Wolfram; Seifert, Hartmut (2007): Wie prekär sind atypische Beschäftigungsverhältnisse? Eine empirische Analyse: Wirtschafts- und Sozialwiss. Inst. Düsseldorf.



- Brinkmann, Ulrich (u.a.) (2006): *Prekäre Arbeit. Ursachen, Ausmaß, soziale Folgen und subjektive Verarbeitungsformen unsicherer Beschäftigungsverhältnisse*. Bonn: Friedrich-Ebert-Stiftung (Gesprächskreis Migration und Integration).
- Brose, Hanns-Georg (2000): Einleitung: Die Reorganisation der Arbeitsgesellschaft. In: Ders. (Hg.): *Die Reorganisation der Arbeitsgesellschaft*. Frankfurt (Main) (u.a.): Campus, S. 9–28.
- Carr, David (1986): *Narrative and the Real World: An Argument for Continuity*. In: *History and Theory* 25 (2), S. 117–131.
- Castel, Robert (2000): *Die Metamorphosen der sozialen Frage. Eine Chronik der Lohnarbeit*. Konstanz: UVK-Verl.-Ges (= Édition discours, 44).
- (2009): *Die Wiederkehr der sozialen Unsicherheit*. In: Robert Castel und Klaus Dörre (Hg.): *Prekarität, Abstieg, Ausgrenzung. Die soziale Frage am Beginn des 21. Jahrhunderts*. Frankfurt (Main) (u.a.): Campus, S. 21–34.
- (2011): *Die Krise der Arbeit. Neue Unsicherheiten und die Zukunft des Individuums*. Hamburg: Hamburger Ed.
- Castel, Robert; Dörre, Klaus (Hg.) (2009): *Prekarität, Abstieg, Ausgrenzung. Die soziale Frage am Beginn des 21. Jahrhunderts*. Frankfurt (Main) (u.a.): Campus.
- Clark, A. (2001): *What really matters in a job? Hedonic measurement using quit data*. In: *Labor Economics* (8), S. 223–242.
- Clemen, Otto; Luther, Martin (Hg.) (1933): *Luthers Werke in Auswahl*. Bd. 1. Berlin: De Gruyter.
- Cojocaru, Mara-Daria (2011): *Narrative Positionsbestimmungen des Menschen als philosophische Rekonstruktions- und Erweiterungsversuche des menschlichen Selbstverständnisses*, 2011. Online verfügbar unter [epub.ub.uni-muenchen.de/12374/1/Vortrag\\_DGPhil\\_Cojocaru.pdf](http://epub.ub.uni-muenchen.de/12374/1/Vortrag_DGPhil_Cojocaru.pdf), zuletzt geprüft am 23.06.2017.
- Colón León, Virgilio (1993): *Der Begriff der Arbeit in der Philosophie Hegels. Unter besonderer Berücksichtigung seiner Auseinandersetzung mit der Reflexionsphilosophie der Subjektivität*. Hochschulschrift: Frankfurt (Main), Univ., Diss.
- Conze, Werner (1974): *Arbeit*. In: Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 1. Stuttgart: Klett-Cotta, S. 154–215.
- Dahrendorf, Ralf (1980): *Im Entschwinden der Arbeitsgesellschaft. Wandlungen einer sozialen Konstruktion des menschlichen Lebens*. In: *Merkur* 34 (7), S. 749–760.
- Deranty, Jean-Philippe (2009): *Kritik der politischen Ökonomie und die gegenwärtige Kritische Theorie. Eine Verteidigung von Honneths Anerkennungstheorie*. In: Schmidt am Busch, Hans-Christoph (Hg.): *Anerkennung*. Berlin: Akademie-Verlag (= Deutsche Zeitschrift für Philosophie : Sonderband, 21), S. 269–300.
- Descartes, René (1978): *Von der Methode*. Unveränd. Nachdr. d. Ausg. 1960. Hg. v. Lüder Gäbe. Hamburg: Meiner (= Philosophische Bibliothek, 26a).
- Dörre, Klaus (2003): *Das flexibel-marktzentrierte Produktionsmodell - Gravitationszentrum eines neuen Kapitalismus?* In: Ders. (Hg.): *Das neue Marktregime. Konturen eines nachfordistischen Produktionsmodells*. Hamburg: VSA-Verl., S. 7–34.

- Drobnič, Sonja; Beham, Barbara; Präg, Patrick (2010): Good Job, Good Life? Working Conditions and Quality of Life in Europe. In: Social Indications Research 99 (2), S. 205–225.
- Eggebrecht, Arne (1980): Geschichte der Arbeit. Vom Alten Ägypten bis zur Gegenwart. Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Eliade, Mircea (1966): Kosmos und Geschichte. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Feather, Norman T. (1997): Economic deprivation and the psychological impact of unemployment. Bowen Hills, Queensland: Australian Academic Press.
- Fichte, Johann Gottlieb (1978): Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. Hamburg: F. Meiner (= Philosophische Bibliothek, 247).
- (1979): Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre. 3. Nachdruck mit überarbeitetem Quellennachweis und Personenregister. Hamburg: F. Meiner (= Philosophische Bibliothek, Band 256).
- (1980): Rechtslehre. Vorgetragen von Ostern bis Michaelis 1812. Auf der Grundlage der Ausgabe von Hans Schulz herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von Richard Schottky. 2., durchges. Aufl. Hamburg: F. Meiner (= Philosophische Bibliothek, 326).
- Fietze, Simon (2011): Arbeitszufriedenheit und Persönlichkeit: „Wer schaffen will, muss fröhlich sein!“: DIW Berlin, The German Socio-Economic Panel (SOEP) (388).
- Frambach, Hans A. (1999): Arbeit im ökonomischen Denken. Zum Wandel des Arbeitsverständnisses von der Antike bis zur Gegenwart. Marburg: Metropolis.
- Franzpötter, Reiner (2003): Die Disponiblen und die Überflüssigen. Über die abgedunkelte Kehrseite der Employabilitygesellschaft. In: Arbeit 12 (2), S. 131–146.
- Fraser, Nancy; Honneth, Axel (Hg.) (2003): Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse. Frankfurt: Suhrkamp (= Suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1460).
- Frey, Michael (2009): Autonomie und Aneignung in der Arbeit. Eine soziologische Untersuchung zur Vermarktlichung und Subjektivierung von Arbeit. München, Mering: Hampp (= Arbeit und Leben im Umbruch, Bd. 18).
- Füllsack, Manfred (2009): Arbeit. 1. Aufl. Wien: Facultas.wuv (= Profile, 3235).
- Gallie, Duncan (2002): The quality of working life in welfare strategy. In: Gøsta Esping-Andersen (Hg.): Why we need a new welfare state. New York: Oxford University Press, S. 96–127.
- Gil, Thomas (1997): Sozialphilosophie der Arbeit. 1. Aufl. Stuttgart: Schmetterling (= Schriften zur Sozialphilosophie).
- Godelier, Maurice (1973): Mythos und Geschichte. In: Klaus Eder (Hg.): Seminar: Die Entstehung von Klassengesellschaften. Frankfurt (Main): Suhrkamp (= Suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 30), S. 301–329.
- Goldie, Peter (2012): The mess inside. Narrative, emotion, and the mind. 1st ed. Oxford: Oxford University Press.
- Gorz, André (2000): Arbeit zwischen Misere und Utopie. Frankfurt (Main): Suhrkamp.
- Grebing, Helga (1973): Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung. Ein Überblick. München: Dtv.

- Grimm, Jacob; Grimm, Wilhelm (1854): Arbeit. In: Dies. (Hg.): Deutsches Wörterbuch, Bd. 1. Leipzig, Sp. 538.
- Gürtler, Sabine (2001): Die ethische Dimension der Arbeit. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 49 (5), S. 721–743.
- Habermas, Jürgen (1969): Technik und Wissenschaft als >Ideologie<. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (= Edition Suhrkamp, 287).
- (1973): Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (= Edition Suhrkamp, 623).
- Haller, M.; Hadler, M. (2006): How social relations and structures can produce happiness and unhappiness: An international comparative analysis. In: Social Indicators Research 75, S. 169–216.
- Heilmann, Markus (Hg.) (1998): Im Bann der Zeichen. Die Angst vor Verantwortung in Literatur und Literaturwissenschaft. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Hirschi, Andreas / Hermann, Anne / Nagy, Noemi / Spurk, Daniel (2016): All in the name of work? Nonwork orientations as predictors of salary, career satisfaction, and life satisfaction. In: Journal of Vocational Behavior 95 – 96 (2016), S. 45-57.
- Hobbes, Thomas (1994): Vom Menschen / Vom Bürger. Elemente der Philosophie II/III. 3. Aufl., mit erneut erg. Literaturverz. Hg. v. Günter Gawlick. Hamburg: F. Meiner (= Philosophische Bibliothek, 158).
- (1996): Leviathan. Hamburg: F. Meiner (= Philosophische Bibliothek, 491).
- Hoff, Ernst-Hartmut (1992): Arbeit, Freizeit und Persönlichkeit. Wissenschaftliche und alltägliche Vorstellungsmuster. 2., überarb. und aktualisierte Aufl. Heidelberg: Asanger.
- Honneth, Axel (1992): Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt (Main): Suhrkamp.
- (2000): Zwischen Aristoteles und Kant. Skizze einer Moral der Anerkennung. In: Axel Honneth (Hg.): Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (= Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1491), S. 171–192.
- (2001): Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie. Stuttgart: Reclam (= RUB, 18144).
- (2008): Arbeit und Anerkennung. Versuch einer Neubestimmung. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 56 (3/2008), S. 327–341.
- (2011): Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit. Berlin: Suhrkamp.
- Horster, Detlef (2009): Ethik. Stuttgart: Reclam (Grundwissen Philosophie, 20324).
- (2011): Was ist Moral? In: Vera Moser und Detlef Horster (Hg.): Ethik der Behindertenpädagogik. Menschenrechte, Menschenwürde, Behinderung. Eine Grundlegung. Stuttgart: Kohlhammer (= Heil- und Sonderpädagogik), S. 23–30.
- Hufeland, Gottlieb (1807): Neue Grundlegung der Staatswirthschaftskunst, durch Prüfung und Berechtigung ihrer Hauptbegriffe von Gut, Werth, Preis, Geld und Volksvermögen mit ununterbrochener Rücksicht auf die bisherigen Systeme. Giesen und Wetzlar: Tasché u. Müller.
- Hume, David (1988): Politische und ökonomische Essays. Bd. 2. Hamburg: F. Meiner (= Philosophische Bibliothek, 405b).

- Hund, Wulf D. (1990): Arbeit. In: Hans Jörg Sandkühler (Hg.): Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften. Hamburg: F. Meiner.
- Iber, Christian (2012): Der Paradigmenwechsel vom Bewusstsein zum Geist in Hegels Phänomenologie des Geistes. In: Michael Gerten (Hg.): Hegel und die Phänomenologie des Geistes. Neue Perspektiven und Interpretationsansätze. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 131–140.
- Inglehart, Ronald (1995): Kultureller Umbruch. Wertwandel in der westlichen Welt. Frankfurt a. M., New York: Campus.
- (1998): Modernisierung und Postmodernisierung. Kultureller, wirtschaftlicher und politischer Wandel in 43 Gesellschaften. Frankfurt a. M., New York: Campus.
- Inglehart, Ronald; Welzel, Christian (2005): Modernization, cultural change, and democracy. The human development sequence. Cambridge, UK, New York: Cambridge University Press.
- Internationales Arbeitsamt (1999): Menschenwürdige Arbeit. Genf (= Bericht der Internationalen Arbeitskonferenz).
- Irwin, Terence (1995): Plato's ethics. New York (u.a.) : Oxford Univ. Press.
- Jaeggi, Rahel (2007): Die Zeit der universellen Käuflichkeit. Vermarktklichung als Problem. In: Polar 2007 (2). Online verfügbar unter [http://www.polar-zeitschrift.de/polar\\_02.php](http://www.polar-zeitschrift.de/polar_02.php), zuletzt geprüft am 23.06.2017.
- (2005): Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems. Frankfurt (Main): Campus (= Frankfurter Beiträge zur Soziologie und Sozialphilosophie, Bd. 8).
- (2009): Was ist eine (gute) Institution? In: Rainer Forst (Hg.): Sozialphilosophie und Kritik. 1. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (= Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1960), S. 528–544.
- (2014): Kritik von Lebensformen. Berlin: Suhrkamp (= Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1987).
- Jaeschke, Walter (2016): Hegel-Handbuch. Leben - Werk - Schule. Stuttgart: Metzler.
- Jahoda, Marie (1975): Die Arbeitslosen von Marienthal. Ein soziographischer Versuch über die Wirkungen langandauernder Arbeitslosigkeit: Suhrkamp.
- Jahoda, Marie; Rush, Howard J. (1980): Work, employment and unemployment. An overview of ideas and research results in the social science literature. Brighton: Science Policy Research Unit, University of Sussex (= SPRU occasional paper series, no. 12).
- Jochum, Georg (2008): Zur historischen Entwicklung des Verständnisses von Arbeit. In: Fritz Böhle (u.a.) (Hg.): Handbuch Arbeitssoziologie. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 81–125.
- Jóhann Páll Árnason (1971): Von Marcuse zu Marx. Prolegomena zu einer dialektischen Anthropologie. Neuwied (u.a.): Luchterhand.
- Kambartel, Friedrich (1993): Arbeit und Praxis. Zu den begrifflichen und methodischen Grundlagen einer aktuellen politischen Debatte. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 41 (2), S. 239–249.
- (1997): Unterscheidungen und normative Bemerkungen zum Grundrecht auf Arbeit. In: Hermann Holzhüter (Hg.): Arbeit und Arbeitslosigkeit - die gesellschaftliche Herausforderung unserer Zeit. Tagungsband zum Kongress vom 30. und 31. März 1995 in Bremen. Bremen: Kooperation Universität-Arbeiterkammer, S. 214–217.

Kants Werke. Akademie Textausgabe (1968). Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preussischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausg. von Kants gesammelten Schriften. Berlin: W. de Gruyter.

- Bd. IV: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten
- Bd. V: Kritik der Urteilskraft
- Bd. VII: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht
- Bd. VIII: Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie

Kant, Immanuel; Weischedel, Wilhelm (1993): Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik (Suhrkamp Taschenbuch. Wissenschaft, 192-193).

Kible, K. (1998): Subjekt. In: Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Rudolf Eisler (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 10. Völlig neubearbeitete Ausg. des Wörterbuchs der philosophischen Begriffe von Rudolf Eisler. Basel (u.a.): Schwabe, Sp. 373–383.

Krebs, Angelika (1993): Eine feministische Stellungnahme zu Kambartels "Arbeit und Praxis". In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 41 (2), S. 251–256.

- (2002): Arbeit und Liebe. Die philosophischen Grundlagen sozialer Gerechtigkeit. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (= Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1564).

Kuczynski, Jürgen (1962): Die Geschichte der Lage der Arbeiter unter dem Kapitalismus. 3 Bände. Hg. v. Jürgen Kuczynski. Berlin: Akad.-Verl.

Kurz-Scherf, Ingrid: Über die Schwierigkeit mit der internen Moral der Arbeit. Ein Kommentar zu Friedrich Kambartel. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 41 (1993) 2, S. 263–275.

Kwant, Remigius C. (1968): Der Mensch und die Arbeit. Eine phänomenologische Untersuchung. München: Manz.

Lefebvre, Henri (1975): Metaphilosophie, Prolegomena. Frankfurt (Main): Suhrkamp (= Edition Suhrkamp, 134).

Lettow, Susanne (2006): Grenzverschiebungen des Politischen: Zur Artikulation von Staat, Ökonomie und Gesellschaft in der sozialphilosophischen Gerechtigkeitsdebatte. In: Ursula Degener und Beate Rosenzweig (Hg.): Die Neuverhandlung sozialer Gerechtigkeit. Feministische Analysen und Perspektiven. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften / GWV Fachverlage GmbH, Wiesbaden, S. 65–78.

Locke, John (2007): Zweite Abhandlung über die Regierung. Frankfurt (Main): Suhrkamp (= Suhrkamp-Studienbibliothek, 7).

Lohr, Karin (2003): Subjektivierung von Arbeit. Ausgangspunkt einer Neuorientierung der Industrie- und Arbeitssoziologie. In: Berliner Journal für Soziologie 13 (4), S. 511–530.

Lohr, Karin (2008): Subjektivierung von Arbeit aus Sicht der Arbeitssoziologie. 13. Bamberger Andragogentag. Universität Bamberg. Bamberg, 29.11.2008. Online verfügbar unter <http://docplayer.org/7690652-13-bamberger-andragogentag-subjektivierung-von-arbeit-aus-sicht-der-arbeitssoziologie.html>, zuletzt geprüft am 23.06.2017.

Lukács, Georg (1973): Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie. Frankfurt (Main): Suhrkamp (= Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 33,2).

Mangoldt, Hans Karl Emil von (1968): Grundriss der Volkswirtschaftslehre. Ein Leitfaden für Vorlesungen an Hochschulen und für das Privatstudium. Farnborough: Gregg.

Manstetten, Reiner (2004): Wirtschaft und Menschenwürde. In: Studia Philosophica 63, S. 189–210.

Marcuse, Herbert (1957): Eros und Kultur. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud. Stuttgart: Klett.

- (1965a): Kultur und Gesellschaft 1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (= Edition Suhrkamp, 135).
- (1965b): Kultur und Gesellschaft 2. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (= Edition Suhrkamp, 135).
- (1967a): Das Ende der Utopie. Berlin: v. Maikowsky.
- (1967b): Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft. Neuwied: Luchterhand (= Soziologische Texte, 40).
- (1968): Psychoanalyse und Politik. Frankfurt a. M.: Europ. Verl.-Anst. [u.a.].

Margalit, Avishai (1997): Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung. Berlin: Fest.

Marx, Karl; Friedrich Engels: Werke. Berlin: Dietz (= MEW).

- Bd. 3: Die Deutsche Ideologie (S. 5–530)
- Bd. 4: Das Elend der Philosophie (S. 63 – 182) / Brief an P.W. Annenkow vom 28. Dez. 1846 (S. 547–557)
- Bd. 16: Inauguraladresse der Internationalen Arbeiter-Assoziation (S. 5 – 13)
- Bd. 17: Der Bürgerkrieg in Frankreich (S. 313 – 365)
- Bd. 19: Kritik des Gothaer Programms (S. 13 – 32)
- Bd. 23: Das Kapital I
- Bd. 25: Das Kapital III
- Bd. 26.3: Theorien über den Mehrwert
- Bd. 40: Ökonomisch-philosophische Manuskripte (S. 465 – 588)
- Bd. 42: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie

Minssen, Heiner (2011): Arbeit in der modernen Gesellschaft. Eine Einführung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften (= Hagener Studentexte zur Soziologie).

Moldaschl, Manfred (2002): Subjektivierung von Arbeit. München (u.a.) Hampp (= Arbeit, Innovation und Nachhaltigkeit, 2).

Moser, Klaus; Paul, Karsten Ingmar (2006): Incongruence as an explanation for the negative mental health effects of unemployment: Meta-analytic evidence. In: Journal of Occupational and Organizational Psychology 79 (4), S. 595–621.

Müller, Jörn (2014): Art. „Werk“. In: Christian Schäfer (Hg.): Platon-Lexikon. 2., durchgesehene und bibliografisch aktualisierte Auflage. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG), S. 325–327.

Neckel, Sighard (2001): „Leistung“ und „Erfolg“. Die symbolische Ordnung der Marktgesellschaft. In: Eva Barlösius, Hans-Peter Müller und Steffen Sigmund (Hg.): Gesellschaftsbilder im Umbruch. Soziologische Perspektiven in Deutschland. Opladen: Leske + Budrich, S. 245–265.

Negt, Oskar (2001): Arbeit und menschliche Würde. Göttingen: Steidl.

Neuhouser, Frederick (2012): Rousseau und die Idee einer 'pathologischen' Gesellschaft. In: Politische Vierteljahresschrift (4), S. 628–645.

- Nullmeier, Frank (2009): Spätkapitalismus und Legitimation. Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus (1973). In: Hauke Brunkhorst, Regina Kreide und Cristina Lafont (Hg.): Habermas-Handbuch. Stuttgart: Metzler, S. 188–199.
- Offe, Claus (1984): „Arbeitsgesellschaft“: Strukturprobleme und Zukunftsperspektiven. Frankfurt a. M. (u.a.): Campus.
- Onnasch, Ernst-Otto (2006): Teleologie. In: Paul Cobben (u.a.) (Hg.): Hegel-Lexikon. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG), S. 439–441.
- Peters, Jörg Thomas (1997): Der Arbeitsbegriff bei John Locke. Münster: Lit (= Münsteraner philosophische Schriften, 3).
- Platon (1989): Der Staat. Über das Gerechte. Hamburg: F. Meiner (= Philosophische Bibliothek, 80).
- Polanyi, Karl (1995): The great transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen. Frankfurt (Main): Suhrkamp (= Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 260).
- Pongratz, Hans J.; Voß, Günter G. (2000): Vom Arbeitnehmer zum Arbeitskraftunternehmer. Zur Entgrenzung der Ware Arbeitskraft. In: Heiner Minssen (Hg.): Begrenzte Entgrenzungen. Wandlungen von Organisation und Arbeit. Berlin: Edition Sigma, S. 225–247.
- Rau, Alexandra (2009): Suizid und neue Leiden am Arbeitsplatz. In: Widerspruch 56, S. 67–77.
- Regenbogen, Arnim; Meyer, Uwe (1998): Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Hamburg: F. Meiner (= Philosophische Bibliothek, Bd. 500).
- Ricœur, Paul (1996): Das Selbst als ein Anderer. München: W. Fink (= Übergänge, Bd. 26).
- Riedel, Manfred (1973): Arbeit. In: Hermann Krings und Hans Michael Baumgartner (Hg.): Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 1. Studienausg. München: Kösel, S. 124–141.
- Rifkin, Jeremy (1995): Das Ende der Arbeit und ihre Zukunft. Frankfurt (Main) (u.a.): Campus.
- Rosa, Hartmut (2016): Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung. Berlin: Suhrkamp.
- Ruda, Frank (2011): Hegels Pöbel. Eine Untersuchung der „Grundlinien der Philosophie des Rechts“. Konstanz: Konstanz Univ. Press.
- Ruge, Arnold (1867): Aus früherer Zeit. Bd. IV: Die Philosophie der Befreiung. Berlin: F. Duncker.
- Say, Jean Baptiste (1829): Handbuch der practischen National-Oeconomie oder der gesammten Staatswirthschaft für Staatsmänner, Gutsherren, Gelehrte, Kapitalisten, Landwirthe, Fabrikanten, Handelsherren und alle denkende Staatsbürger. Hg. v. Friedrich August Rüder und Johann Sporschil. Leipzig: Hartmann.
- Say, Jean Baptiste (1833): Ausführliche Darstellung der Nationalökonomie oder der Staatswirthschaft. 3., äußerst stark verm., Ausg. Heidelberg: Engelmann.
- Schaber, Peter (2011): Menschenwürde und das Instrumentalisierungsverbot. In: Ralf Stoecker, Christian Neuhäuser und Marie-Luise Raters (Hg.): Handbuch Angewandte Ethik. Stuttgart: Metzler, S. 331–337.
- Schlothfeldt, Stephan (1999): Erwerbsarbeitslosigkeit als sozialetisches Problem. Freiburg (Breisgau): Alber (= Alber-Reihe Praktische Philosophie, Bd. 62).

- Schlothfeldt, Stephan (2001): Braucht der Mensch Arbeit? Zur normativen Relevanz von Bedürfnissen. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 49 (5), S. 709–721.
- Schmidt am Busch, Hans-Christoph (2002): Hegels Begriff der Arbeit. Berlin: Akad.-Verl.
- (2003): Arbeit – ein philosophisches Problem? Neuere philosophische Literatur zur Erwerbsarbeit und ihrer Zukunft. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 57 (3), S. 446–455.
  - (2011): „Anerkennung“ als Prinzip der Kritischen Theorie. Berlin (u.a.): De Gruyter (= Quellen und Studien zur Philosophie, 104).
- Schnell, Tatjana / Höge, Thomas / Pollet, Edith (2013): Predicting meaning in work: Theory, data, implications. In: The Journal of Positive Psychology 8 (6). S. 543 – 554.
- Schwartz, Adina (1994): Sinnvolle Arbeit. In: Axel Honneth und David Archard (Hg.): Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie. Orig.-Ausg. Frankfurt (Main): Fischer (= Philosophie der Gegenwart, 12247), S. 140–159.
- Schweiger, Gottfried (2009): Arbeit im Strukturwandel. In: Thomas Böhler (Hg.): Menschenwürdiges Arbeiten. Eine Herausforderung für Gesellschaft, Politik und Wissenschaft. 1. Aufl. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss, S. 39–71.
- Schweiger, Gottfried; Peitler, Michael (2010): Umkämpfte Arbeit - Umkämpftes Leben. Kampf um Anerkennung im Kontext der Subjektivierung und Entgrenzung von Arbeit. In: Gottfried Schweiger (Hg.): Der Kampf um Arbeit. Dimensionen und Perspektiven. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss, S. 337–377.
- Sedmak, Clemens (2009): Menschenwürdige Arbeitslosigkeit. »Decency« und Arbeitsmarkt. In: Thomas Böhler (Hg.): Menschenwürdiges Arbeiten. Eine Herausforderung für Gesellschaft, Politik und Wissenschaft. 1. Aufl. Wiesbaden: VS, Verl. für Sozialwiss, S. 133.
- Sennett, Richard (1998): Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus. Berlin: Berlin-Verl.
- Siep, Ludwig (2000): Hegels Philosophie: Kommentare zu den Hauptwerken. Band 1. Der Weg der "Phänomenologie des Geistes". Ein einführender Kommentar zu Hegels "Differenzschrift" und zur Phänomenologie des Geistes". Frankfurt: Suhrkamp (= Suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1475).
- Smith, Adam (1974): Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen. Vollst. Ausg. nach d. 5. Aufl. (letzter Hand), London 1789, für d. Taschenbuch-Ausg. rev. Fassung, 7. Aufl. München: Dtv (= Dtv-Klassik, 2208).
- Spittler, Gerd (2002): Arbeit. Transformation von Objekten oder Interaktion mit Subjekten? In: Peripherie 22 (1/2), S. 9–31.
- (2009): Arbeit. In: Eike Bohlken und Christian Thies (Hg.): Handbuch Anthropologie. Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik. Stuttgart: J.B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag, S. 300–304.
- Stein, Lorenz von (1852): System der Staatswissenschaft. Bd. 1. Stuttgart, Tübingen: Augsburg.
- (1921): Der Begriff der Gesellschaft und die soziale Geschichte der französischen Revolution bis zum Jahre 1850. Bd. 1. München: Drei-Masken-Verl.
- Stoecker, Ralf (Hg.) (2003): Menschenwürde. Annäherung an einen Begriff. Wien: Öbv & hpt (= Schriftenreihe der Wittgenstein-Gesellschaft, 32).



- Tocqueville, Alexis de (2007): Das Elend der Armut. Über den Pauperismus. Berlin: Avinus-Verl.
- Turowski, Jan; Mikfeld, Benjamin (2013): Gesellschaftlicher Wandel und politische Diskurse. Überlegungen für eine strategieorientierte Diskursanalyse. Werkbericht Nr. 3. Hg. v. Denkwerk Demokratie e.V. Online verfügbar unter [https://www.denkwerk-demokratie.de/?page\\_id=21](https://www.denkwerk-demokratie.de/?page_id=21), zuletzt abgerufen am 23.06.2017.
- Van der Ven, Franciscus Josephus Henricus Maria (1972): Sozialgeschichte der Arbeit. 3 Bde. München: Dtv.
- Wägenbaur, Thomas (1998): Narrative Ethik. Das Paradox der KybernEthik der Literatur. In: Markus Heilmann (Hg.): Im Bann der Zeichen. Die Angst vor Verantwortung in Literatur und Literaturwissenschaft. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 229–253.
- Waldow, Stephanie (2013): Schreiben als Begegnung mit dem Anderen. Zum Verhältnis von Ethik und Narration in philosophischen und literarischen Texten der Gegenwart. München: Wilhelm Fink (= Ethik, Text, Kultur, 7).
- Wallace, Claire; Pichler, Florian; Hayes, Bernadette C. (2007): First European quality of life survey. Quality of work and life satisfaction. Luxembourg: Luxembourg : Publications Office.
- Walther, Rudolf (1990): Arbeit. Ein begriffsgeschichtlicher Überblick von Aristoteles bis Ricardo. In: Helmut König, Bodo Greiff und Helmut Schauer (Hg.): Sozialphilosophie der industriellen Arbeit. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften (LEVIATHAN Zeitschrift für Sozialwissenschaft, 11), S. 3–25.
- Weber, Max (2006): Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus. Textausgabe auf der Grundlage der ersten Fassung von 1904/05 mit einem Verzeichnis der wichtigsten Zusätze und Veränderungen aus der zweiten Fassung von 1920. 1. Aufl. München: FinanzBuch-Verl (= CapitalBuch, 6).
- Wedelstaedt, Almut Kristine von (2016): Von Menschen und Geschichten. Über philosophische Theorien narrativer Identität. Münster: mentis.
- Wolff, Christian (1979): Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen. Zu Beförderung ihrer Glückseligkeit den Liebhabern der Wahrheit. 2 Bde., Faksimile-Druck d. Ausgabe Halle 1723. Ann Arbor/London: University Microfilms International.
- (1980): Grundsätze des Natur- und Völkerrechts. Gesammelte Werke, I. Abt., Dt. Schriften, Bd. 19, Nachdruck der Ausg. Halle 1754. Hildesheim/New York: G. Olms.
- Zenker, Claudia (2000): Organisation der Arbeit und Organisation der Gesellschaft. Zur sozialen Logik der Arbeitsgesellschaften in der industriellen Moderne. In: Hanns-Georg Brose (Hg.): Die Reorganisation der Arbeitsgesellschaft. Frankfurt (Main) (u.a.): Campus, S. 31–53.